

۷۱

—



خطی و فهرست شده

۴۵۴

کتابخانه
جمهوری اسلامی
ایران

لا يخفى ان صاحب الذريعة وموسمها الشيخ
 آية الله العظمى كبريائه على شئ من هذه الرسائل والاشياء
 بخطه في لفظها والمؤلف من الزعماء وعصره ليعتبر آخر صفة من هذه
 جديده محمد مؤلف هذا المسمى المجموعه

خواتمه آية الله

١- تعليقات في علوم شتى كالنقير والحدیث والریاضی وغيرها

٢- ١- مؤرخ من العلوم فی الریاضی والطبیعی والحکمة والزماني

٣- ٢- کتاب العالم الدین ومعارج البقین فی اصول اصول الدین

وهو فصلان کل فصل یتمثل علی ما بین الاول فی الدلائل

العامة والثانی فی الدلائل الخی صفة وفي المقام الثانی فی الفصل

للاول ذکر علی شیخ واولیه المصنفة والحق الفصل الاول

فی اثبات الصانع والثانی فی توحیده

٤- ٣- تفسیر سورة الجمع ومنطقین و تعالیم وطلاقی

وقدردی از سورة تحريم البهيم تفسیر فارسی است

٥- ٤- منہاج البقین فی اصول الدین ومعارج الاذهان فی درج

حوادث کلما صفة

٦- ٥- بیان حال مصنف ولفاد قصود

٧- ٦- زاد المسافرین ونحمة السالكین هو مجموع

مؤلف سید اسماعیل خاتون آبادی است واخذ له

۳۹۲۱

اسکن شد

کتابخانه مجلس شورای ملی
 کتاب مجموعه شمس
 مؤلف سید اسماعیل خاتون آبادی
 تاریخ تصنیف ۱۳۰۴
 تاریخ کتبی ۱۳۰۴
 شماره ثبت کتاب ۷۲۱۸

کتابخانه مجلس شورای ملی
 ۲۴۵۵

بازرسی شده
 ۳۷ - ۳۸

لا يخفى ان صاحب الذريعة وهو شيخنا الشيخ
 آية الله العظمى الميرزا محمد باقر الكاظمي
 بخطه لفظها والمؤلف من الرعايا وعصره ليتبين
 فيه رايه بمجمل المؤلف في المسائل المجموعه

نوارده آية الله

١- تعليقات في علوم شتى كالنفس والحدس والرياض وغيرها

٢- ١- مخرج من العلوم في الرياض والطبيع والجمعة والزمان

٣- كتاب معالم الدين ومعارج اليقين في اصول الدين

وهو فصلان كل فصل يشتمل على ما بين الاول في الدلائل

العامه والثاني في الدلائل الخاصه وفي المقام الثاني من الفصل

الاول ذكر عن شيوخ روايته المصنف في هذا الفصل الاول

في اثبات الصانع والثاني في توحيده

٤- تفسير سورة جعفر ومنطقين وتعاين وطلائ

قدري از سورة تحرير اهم تفسير فارسي است

٥- مناجات اليقين في اصول الدين ومعارج الاذهان في درج

حواس كلاميه

٦- بيان حال مصنف والتفاد تصوف

٧- زاد المسافر في وثقة السالكين

مؤلف سيد اسماعيل خاتون آبادي است

بازرسی شده
 ۳۷ - ۳۸

۳۳

اسکن شد

۳۹۲۱



خانه کتاب

۷۲۰

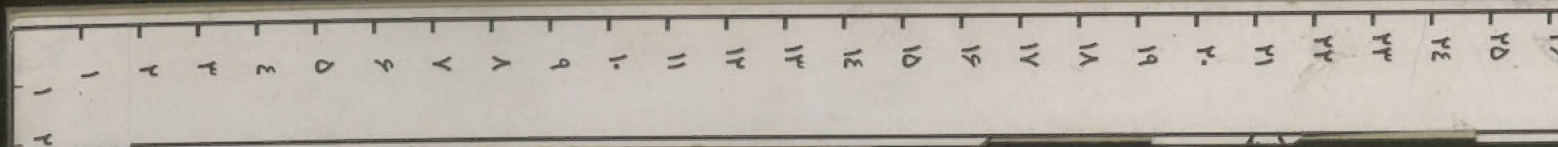
بازرسی شده
 ۱۳۱۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مجموعه شریعی
 مؤلف: سید اسماعیل خاتون آبادی (مهری)
 موضوع: تاریخ فلسفه

۹۸

کتابخانه
 ۳۴۵۳



جلد پنجم
کتاب

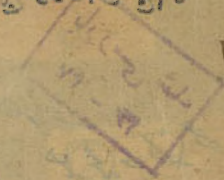
خداوند عالم سال آنست
که در آن سال شیخ محمد علی
در مدینه منوره در روز
پنجم ماه رجب سال ۱۲۰۰
در آن شهر فوت نمود و در آن
وقت در آن شهر شیخ محمد علی
در آن شهر فوت نمود و در آن
وقت در آن شهر شیخ محمد علی

اولین کتاب
از کتاب روح البصائر
در مدینه منوره

در مدینه منوره
در مدینه منوره



Handwritten text in Persian script, likely a continuation of the manuscript on the left page. The text is written in a cursive style and covers the upper and middle portions of the right page.





بسم الرحمن الرحيم وبه نستعين افوض على ابي

تعليق متعلق بآية الوارد

السبق الى الايمان من كتاب الكفر والايمان من الكافي من ان
درجات ومنازل تفضل المؤمنون فيها عند الله كآية الجليل
الزمان يوم الزمان ان تفضل الايمان بك آية من آيات
وتقدم ايمان السابق على الموفق زمانا ويكون لغير
واليقين ويكون بكنة العمل والعبادات وهذه الفضائل الثلاث
قد تجتمع وقد تفرق فقد يجتمع الزمان في الاعتقاد في هذا العالم
بل الزمان في غالب الاستلزام الاعتقادى واصغرها العلم والآيات الدالة
على السابق بعضها محمولة على واحدة منها كآية من قبل الفتح وقيل على
ومنها على اثنين منها كآية السابقون السابقون على الزمان في الاعتقاد
وعلى هذا المنافاة بين الاخبار والآيات وعليه يدل الاخبار والآيات
والفضيلة والتقدم لواحد باعتبار واحد هذه الثلاثة لا ينافي تقدم الآ
في واحد اخر من هذه الثلاثة ونشأ به باعتبار الآخرين وقوى هذه الثلاثة
هو الاعتقادى ثم الزمان ثم العمل بنا، على ان العمل داخل في الايمان
كما هو

كما هو منطوق بهذه الاخبار كلها بما ناقض ولا ينافي عطف العمل
في قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لان عطف الحاصل على
العالم محل متعارف دالة على تفضيله الحاصل وزيادة ذلك كما هي في الايمان
فلا ممانعة ان تقدم كما عطف من قبل ويحتمل على الايمان كما
منطوقه على دخول العمل في الايمان من قوله للقرآن فلا تخف

تسخر الخارج ظرف لفضل الوجود ولا يكون ظرفا لوجود
الوجود لانه لو كان ظرفا لوجود الوجود لزم ان يكون ظرفا لنفس الوجود
لا وجوده لانه لا بد ان يكون الوجود موجودا بذاته لا لذاته فربما بين
الوجود الواجب فيكون وجود الوجود عين الوجود فيكون ظرفية وجود
الوجود هي عينها ظرفية الوجود بلا فرق لتعليق تسخر
الغذاء اذا ورد في المعدة وصار كالكسكس الخمين يسمى كيموسا
فاذا تجاوز المعدة متوجها الى الكبد في العروق الما سار فيها وورد الكبد الى
ان صار احدا لا خلط الاربعه فهذا الغذاء بعد ما صار كيموسا ونحو ذلك
وقيل ان صار خلطا يسمى كيموسا ولذا يقال ان الغذاء الفلاني جيد الكيموس
اي ما صنع منه وتوجه الى الكبد جيد لا ردي واذا صار خلطا اي دما او لبنا
او صفرا او سودا فقد خرج عن الكيموسية وصار خلطا قد يسمى الخلط
كيميوسا محاذرا لتعليق تسخر اذا اردنا ان نعلم رتبة

تمرد ذواته او ذات منبت فاعدا ارتفاع اي واحد من لوازم النجوم
يكون مرة بعد اخرى حتى يعلم غاية ارتفاعه ويهو حين كونه في دائرة نصف
النهار فاعدا في هذا الوقت نور ارتفاع ثابت من الثوابت ونفع شمسك

الثابتة التي اخذنا ارتفاعها في هذا الوقت على الفور على ارتفاعها الموجود
وقد من درجات البروج على نصف النهار في درجة مائة واثني عشر من ان
النجوم المراد درجة مائة وهذا الطريق يمكن معرفة درجته بطول عرض البروج
واما درجته تقوية فيمكن اذا قارن ثابتة او كوكبا آخر اخذ درجته بطلوع
تقوم تلك الثابتة ودرجته الكوكب فهي درجته تقوية ذلك الموضع
ثواني النجوم تعليل **ت** قال صاحب المنهاج
منه اسود ومنه اصفر والمشهور ان الطيرى الاصفر هو الوردي وهو
بهيشه بار الذي يكون في اكثر الفضول واما الاسود فليس بمعلوم مشهور
تعليل **ت** في الكافي في باب النية نية المؤمن خير
من نية الكافر وشتر من علمه ومبانيه ان نية المؤمن هي بالتحقيق طيبة
وصليته الطيبة المستمرة وهي التي تبعث على ملازمة التقوى والعمل للقرب
اليه فلهذا النية خير من علمه لان العمل مستمرة واحدة وتوابعه ثواب طيبة
واحدة والنية منشأ حسنات لا تعد ولا تحصى بقدر رغبته بسبب هذه النية
ابدا لا يدين وباعتد له عليها الى آخر الابد وتوابعها النعم الدائم ابد اكله
في الخيرات على الخلو في الجنة مع ان العبادة في الدنيا في زمان قصير
ان نية ما كانت في الدنيا هي انه لو كان في الدنيا ابد العبادة واما
فلما جعل خراجه الجنة ابد هذه النية فيكون النية والعقد والستية
هي المناط والابد ان تكون خيرا والعمل لوقوع مثلامه حسنا مع فساد
النية ينفع لانها تستجره الى المعصية ويكون معصية طلبة ولو وقع
مثلامه في الدنيا لم ينفعه مع حسن النية لانها تستجره الى الطاعات وقس

على المؤمن

على المؤمن الكافر قياس النقيض بالنقيض وهذا ما يقرب ان فلانا خافه
وشتر نفسه وان فلانا خافه الطيبة وقلنا شتر الطيبة وما قيل في معنى الخيران
المراد من النية النية الى الصلة بعدة وغيره من التحصيلات فمنشأه
عدم التفتن لمعنى الخير ومعنى النية وزعمهم ان النية هي الخيل وتكلف
ت الشئ ولا يخفى فساد تعليل **ت** استدلال الامام
عليه السلام على بطلان الوجود الذهني بان **ت** هذه النية ان كانت
عين ما في الخارج فظاهر الفساد وان كان غيره ومبانيا فلا يكون علما
بما في الخارج لان المبين لا يكون علما بالمباين وجوابه ان المهمة
بنفسها ومن حيث هي اما وجود ان وجود في الخارج ووجود في الذهن
وباعتبار وجودها في الخارج تسمى العين وباعتبار وجودها في الذهن تسمى
بالصورة الذهنية والموجود في الذهن والعلم فيكون الصورة اذا كانت
علما بما في الخارج بمعنى ان المهمة باعتبار الذهن علما بنفسها باعتبار الخارج
فيكون الصورة الذهنية والامر بالخارج واحد اما الذات والمهمة مختلفا
بالوجودين العارضين للمهمة فلا يكون مبانيا احدهما لاخر كما هو الشق
الثاني من ترتيب المستدل والاعين كما هو الشق الاول منه بل هو عين
بالمهمة ومغايرة ومبانيا بالوجود بلا قصور هذا في العلم بالكمالات اعني
التعقلات واما في الكمالات والابصار فالظاهر هو الشق لا المهمة
بنفسها وان كان القول بالمهمة والفرق بين لوازم الوجودين ولوازم
المهمة ممكنا ايضا ودفع الجح من لوازم المهمة بان الحاصل في الذهن

الصور

في الذين هم زوجه الاربعه لاربعه الذين فيكون الذين في الاربعه
 لاربعه لفسه بل ما فيه زوج ولا فساد فيه وتبقى استدلاله الثاني ان لكل
 صورته اختصاص بما لا يمكن ان يحصل في غيره فالاده الجليله في الصور
 الجليله كيف اختصاصها وكيف يمكن التخلّف حتى يكون القول بالوجود
 الذي في قدره في العلم بالعلم تعليم
 لا شك انه يمكن استخراج علوم ذوات الازناس بدوات العلم
 قطعاً التقادير القوميه من الكواكب وهذا ظاهر ان وجهه في
 الطلق تعليمه في الكافي في باب من بلغه ثواب من اقره فحصل
 على كل روايتان حسنا وضعيفا ان من سمع شيئا من الثواب على شيء فضعفه
 كان له وان لم يكن على بلغه في الآخر ان من بلغه ثواب من اقره على كل
 ذلك العمل التماس في ذلك الثواب او فيه وان لم يكن الحديث كما بلغه
 وقد استدال الفقهنا من يدين الطبرين انه يجوز التماس في ادلة السنن فحيز
 القول بالاسجابه ان كان الخبر له آله عليه ضعيفا غير مستدل به عند انقال
 ولا يجوز العمل به عند باعتقاده واقول لا يدل الخبران على هذا المطلوب
 اصلاً لان الله تعالى قال عز من قائل وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاما
 يكون الخبر خبراً حتى يكون بحيث لا يحتاج الى التثبت والتثبت وهذا لا يكون
 الا اذا جاز العمل ولا يحتاج الى التثبت وذلك يكون حين يكون العمل
 به جازاً وحين يكون خبراً ويحصل تحت قوله من سمع شيئا من الثواب
 تحت قوله من بلغه فاذا كان الخبر ضعيفا غير جاز العمل باعتقاده لا يدل
 تحت من سمع وتحت من بلغه فلا يجوز العمل وليس له ثواب على العمل

فلا فرق اذا

فلا فرق اذن بين السنن الواحده في هذا المعنى واما قوله ان
 علم يكون على ما بلغه فمفناه انه اذا بلغ الخبر اليه وسمع على الوجه المعبر
 في السماع والبلوغ بحيث لا يحتاج الى التثبت وعمل به فله الثواب وان
 لم يكن على ما بلغه في الواقع وظهر هذا جاز في الخبر الواصل اليها بالسند
 صحيح السند الضعيف وغيرهما بالافرق فلا يجوز العمل بالخبر الذي ليس
 به اثر شرطي في حوز العمل بها وسرابطه في الاستدلال بها واجبا كان ما
 استدلال به ام مستحبا بالافرق لكن الشرط الا لثوره مختلف فيها فساد
 اثباتا عند العلماء وكل مكلف باعتقاده وموافقا به وكل يعمل على كلمة
 وعلى نية تعليمه تعليم لا شك لنا ان الله
 تعالى شانه عالم بالبريات على الوجه الجزئي بالشهود والعيني وهذا هو الذي
 نفاه الحكماء واثبتوا له تعالى العلم بالبريات على الوجه الكلي متعاليا عن
 الزمان والدمر بحيث لا يكون فيه كان وكانين وسيكون اي ليس في
 علمه ضمني والاحوال لا يستقبل فيه العلم لا يتبادر فيه الا كما دونه
 بل هذا العلم سابقا على الايجاد كقولهم بعد الايجاد واحد وهذا العلم هو الذي
 تواتر اخبار اهل البيت بثبوت له تعالى وقيل لوجوده في الاحاديث ما في الف
 كما يظهر بالرجوع الى باب التوحيد من الكافي وغيره واما الشهود العيني
 فلا شك انه يجري فيه النسخه ويكون فيه كان وكانين وسيكون فلو كان
 احدهما علم بطريق الشهود العيني للزم اثبات علم له تعالى في الفا الاخبار
 والقول بعلمه بعد علمه في الاخبار ويكون دليلا للحكم على نفي هذا العلم كما

فليس تلك الصعوبة تعلية تعالى الاستاد
 ما بالذات لا يتخلف والاحراق ليس بالزم للارواح لما تحلقت في شيا
 ابراهيم عليه السلام وقال الشيخ في المقالة العاشرة من الالهى ان القصور
 المغضب فيها ليس السبب المبرور فيها في دفع البرودة الذاتية التي في الميزود
 لما كان كلامه في اسرار الانبياء فيستفاد ان قصته ابراهيم من هذا القيل
 واقول ان الحق ان النفس الانسانية لها مراتب في القوة والضعف
 لا تتماهى فاذا قويت ادى قوة حتى تترت القوى البدنية السموية العنصرية
 وفيها قوت على تصرف في البدن بما يتصرف شات واذا اترقت من
 هذه المرتبة وانقلت بالعقل الفعال وسائر العقول النورية وما لها من الالهية
 تصرف في سائر الاجسام الارضية والسموية وصارت سببا لتصور تلك
 الذوات النورية وتصور تلك الذوات سبب لوجود الاشياء في الاجسام
 السماوية والارضية سواء كانت تلك الاشياء موافقة لمقتضيات تلك
 الاجسام ومخالفة لها كشق القمر وتبريد النار على ما هو مذكور في فصل الالهات
 والدعوات من هذه المقالة والتصرف والدعاء من سبب هذه القوة للنفس
 وعلى ما ذكرنا فلهذا يمكن ان يكون قصته ابراهيم من قبل تصرف السماوية
 المستتعة لتصرف نفس ابراهيم الحاصل بالارتباطات الروحية وان
 يكون من قبل تصور المغضب كما ذكره الشيخ واما عدم كون الاحراق
 ذاتية لنا فبجدة غاية البعد تعالى في الكافي في باب
 دم الدنيا عن محمد بن يحيى عن علي بن الحكم عن المنذر بن ابي بصير عن ابي عبد الله

سؤال كان

عقار كان ابو ذر رضى عنه يقول في خطبته يا متبغى العلم كان شيئا من
 الدنيا لم يكن شيئا الا ما يفتح فيه ويصرفه شره الامن رحم الله يا متبغى
 العلم لا يتخلل اهل ولا مال عن نفسك انت لو لم تفارقهم لضيقت
 بيت فيهم ثم عدوت عنهم الى غيرهم والذرية والافرة كنزل تحولت
 منه الى غيره وما بين الموت والبعث الا كنوفة منتهما ثم استيقظت
 منها يا متبغى العلم قد تم لمقامك بين يدي اعدو وجعل فاكنت فمناك
 بعلمك كما تدبر تدان يا متبغى العلم لم يكن ان سيدنا به اصحاب الصوفية و
 الحكماء القائلين بان الموت ومفارقة النفس هو قيام القيمة بلا فصل وكان
 انكار المشرك الجاهل في ضمننا لا صريحا حيث صرح بان ما بين الموت والبعث
 الا كنوفة منتهما ثم استيقظت منها والتحقيق انه صريح في انكار الجاهل في
 وان بين الموت والبعث فضلا وزمانا طويلا لكن في هذا الزمان حال
 النفس حال النائم فاما طويلا وعذاب القبر الذي هو عذاب البرزخ
 هو عذاب النائم اذا نام ورأى رؤيا ما يلهي له ليل الا فاعى ولذع العقاب
 والحيات ومشاكلها ونوال القبر هو ان يرى رؤيا حسنة كصاحب مع
 الحسان والملاح وما وقع في بعض الاخبار انه يفتح في القبر باب الجنة
 او باب الى النار هو اشارته الى هذا المعنى انه ليس في الجنة لكنه يشتم
 من ربح الجنة حيث انه يرى رؤيا هو لو كان في الجنة لكان ما يراه اقبا
 وكان حقيقة كما حال في القطة وهذا ينطق بجمع الاخبار بعد التام الشا

تعليق
 ذكر في المتن سبب لطريقين صحيحين عن الكلام
 عليه السلام انه قال ان علم الماده لا يدخل تحت الحاطم الضيق فليخرج
 اذا توعدنا هذا على انه لا ينفك عن الاخراج من العلم بالعدم لا عدم العلم
 كما اعتبره الفقهاء وهو الظاهر لانه لا بد من اليقين بالفعل المكلف به
 ولا يحصل البراهة الا به لانه مكلف به باليقين ولا يزول اليقين الا باليقين
 واقول يمكن ان يقع العلم الشرعي ليس هو اليقين الحقيقي بل العلم العرفي وهو
 يحصل مع عدم العلم ولا يحصل مع علم عدمه فلذا اعتبره دون الاول والفقهاء
 فهموا من العلم في قولهم عدم العلم العلم العرفي فلذا اعتبروه وهو وفهم الشافعي
 لكن اجابني دفعه تأمل في الجواب فنظر من اعتبار اليقين في بعض الاخبار
 بالمعنى الحقيقي ومن وجوه آخر فامل

تعليق
 قال الاستاذ التبرج الذي اعتبره القوم
 في الحركة لا معنى له ولا وجه واقول ان الحق انه لا معنى للتبرج في الحركة بمعنى القول
 التي هي موجودة في الخارج التي هي شخص واحد من المبدأ الى المسمى لكن كمال القول
 بالتبرج في الحركة بمعنى القطع بمعنى ان وجوده الذي في الجبال يتبرج وهذا معنى
 صحيح يمكن القول به واطلاق القول به في الحركة لا اجل فليطرح صفات الحركة بمعنى القطع
 وبمعنى التوسط احدها ما لا ينفك عما هو طائر في جعلهم الحركة موجودة ومتفكر
 منطبق على المسافة ومطابقة للزمان مع انها لا تجتمع في الحركة بمعنى واحد فذكر
 تعليق
 الطاهر ان الملازمة بين الماهية والواقع لا
 الملازمة هي استحالة انفكاك الشيء عن الشيء وهذا المعنى يحقق بين الشئين

سواء كان

سواء كان وجودا او عدما في لغته او فرضا حدها وسخ فلا يرد انه لم لا يجوز
 ان يكون مستلزما لغيره المستلزم لما جاز استلزام المحال للمحال مثلا اذا
 فرضنا فرسية زيد فليزعم معناها بقتية زيد فلا يجوز ان يقع انه لم لا يجوز
 ان يلزم فرسية زيد لانه بقتية زيد لما جاز استلزام المحال للمحال لان
 يزفع الملازمة بين فرسية ونا بقتية وهي محال لا يقع غاية ما في الباب
 استلزام المحال للثبوتين وهو محال على تقدير محال وهذا جاز لا نقول
 حق ان استلزام المحال للمحال جاز لا فادمية لكن رفع الواقع الذي
 هو الملازمة بين فرسية ونا بقتية محال لا يجوز ورافعة باطل قال الشيخ
 في الحركة في الطبعي يجوز ان يكون الشيء متحركا لانه ثم توهم محال ففرض
 من توهم ان يصير هو غير متحرك لانه ولا يلزم من ذلك المحال
 ان يتغير حكمه محال يلزم من ذلك المحال بل يجوز ان لا يكون المتحرك
 لانه بحيث اذا توهم خبره سكتنا سكتنا لكنه يجب عدمه فان
 قيل ان هذا محال قيل نعم وقد لزمت محال الفرض قبله فمذا القول بما ليس
 يخصرني له جواب افصح به ولا يبعد ان يكون عند غيري له جواب
 انتهى والكلام بعد محال ما لم قال

تعليق
 الحركة تتعلق بامور ستة والاستاد
 ينكر تعلقها بالمبدأ والمتمهي بناء على عدم وجودهما في الحركة العقلية
 بالفعل والمبدأ والمتمهي بالقوة والا اعتبارا كما يقول الشيخ لا يلزم
 منه به الاكاره لا اعتباري وكذا ينكر تعلقها بالزمان بمعنى توقف وجود

الحركه على وجود الزمان بل الامر بالعكس ونه الحق لكن التعلق اسم
 من التوقف فلا يرد على كلام الشيخ بحسب تعليل
 قال الشيخ في تشرح القانون فصل في تشرح نظام الكليين والاف اما نظام
 الفلك الاعلى فيبين عدد ما يتبيننا عدد دور الفلك فيقول ان الفلك
 الاعلى يحرك من فوق دور مشترك بينه وبين الجوهرة ما تحرك الحاسب من
 الصنيع الى الصنيع وتجدد من تحت ثابت الاسنان ومن الجاهل فيز
 ياتي من ناحية الاذن مشتركا بينه وبين العظم الوترى الذي هو دوران الانس
 ثم الطرف الاخر هو مشهورا في انه يميل قريبا الى الانس ليسر فيكون ذرا
 يفرق بين هذا وبين الدر الذي ذكره وهو الذي يقطع على الفلك طولاً
 فتمده حدوده واما دور هذه الدائرة في حدوده فمن ذلك دور يقطع على
 الفلك طولاً ودور آخر يمتد من عند ما بين الحاسب الى مجاذة ما بين
 القسيتين ودور يمتد من عند مبتدأ هذا الدر ويميل منه مندر الى المجاذة
 ما بين الرابعة والسادس اليهمين ودور آخر مشترك في الشمال فتجدد اذن
 بين هذه الدورات الثلثة الوسطى والطرفيتين وبين مجاذة مناسبات الاسنان
 المذكورة عظم ان مثلثان لكن قاعدة مثلثيها المتشاكلين ليستا عند مناسبات
 بل بعين من قبل ذلك دور قاطع قريب من قاعدة المنخرين لان الدر
 الثلث كما وزنه القاطع الى المواضع المذكورة ويحصل دون الثلثين لمان
 يحيط بها جميعاً قاعدة مثلثيها مناسبات الاسنان وثمان من الدر
 الطرفين فيحصل احد العظميين من الاخران ينزل من الدر الاوسط فيلوي
 لكل عظم زاويتان قائمتان عند نه الدر القاطع وقاعدة عند الناب
 ومنه ومنه

ومنه ومنه عند المنخرين ومن دور الفلك الاعلى دور ينزل من الدر
 المشترك الاعلى فذا الى ناحية العين وكما يبلغ النقرة ينقسم الى
 ثلث شعبتين تحت الدر المشترك مع اطرافه ونفق النقرة العين حتى
 يتصل بالجانب ودور دور متصل كذلك من غير ان يدخل النقرة و
 دور ثالث متصل كذلك بعد دخول النقرة وكل ما هو منها اسفل القيا
 الى الدر الذي تحت الحاسب فهو البعد من الموضع الذي ياتسه الاعلى
 ولكن العظم الذي يغيره الدر الاول من الثلثة اعظم ثم الذي يغيره الثاني
 ثم الذي يغيره الثالث واما الالف فتا فعدة فاهية هذا الالبارة الشيخ

تعلية في الفقيه قد روي ان الكعبة سميت كعبة لانها تارة
 وصارت مرتبة لانها اتخذت البيت المعمور وهو موضع وصار البيت المعمور
 لانه اتخذ البيت المعمور وهو موضع وصار البيت المعمور لان الكلمات التي هي في الاس
 عليها اربع وهي سجان الله والطريق قد لا اله الا الله والله اكبر وقد روي انها
 سميت كعبة لانها وسط الدنيا اقول اما وجوب كون الكلمات اربعاً فلانه اذا نظر
 الى الله سبحانه وانه نعم واحد ليس احد في مرتبة ذاته الا قد تارة الواجب لانه
 الذي هو انيس محض وما سواه ليس بصرفه في ذاته قال الامام في الملوك
 اليوم تشعثرتهم من المسالك قال سجان الله فلما نظر الى افاضته
 الوجود منه نعمانيا الى المخلوقات التي هي ما سواه نعم وانعام الله تعالى
 الوجود والكمال وسائر النعم مخلوقاته شكر نعم الله تعالى الحمد لله ثم لما نظر الى
 الى هذه الكثرة التي عليها الهام وحسن وفصل وافاقه سيما الجود والكرم
 والكواكب البترة الجبروتية قال انه اذا رآ في ملكه من افعاله وغروبه وانكسار
 عن هذه الشبهة بالتأمل والرجوع الى عقله استغفرته ونسي الوهية ما سواه
 قال لا اله الا الله اقراراً بالتوحيد ثم لما نظر الى كثرة مخلوقاته وعباد
 والاله وجبروته في الالهية وخلقه الاشياء بهذا النحو البديع تعجب وتعجب
 في عظمتة خالقه قال لا اله الا الله فبهذه الاعتبارات الاربع اختيرت هذه الكلمات
 الاربع وبنى الاسلام عليها لان هذه الاعتبارات هي لفظة الله والدين القيم و
 المراط المستقيمة واما وجوب كون الكعبة وهي كل من علا وارتفع ووسط الدنيا
 فلان الكعبة على كل نقطة من الكرة كالارض ووسطها بالنسبة الى الكرة ومنفعة
 بالنسبة اليها اذا اعتبرت محلاً وبلدة وكون مكة المباركة وسط الدنيا بهذا الاعتبار

الضمير

تعلية في الفقيه قد روي

ظاهر وباعتبارها وسط معجزة الدنيا المضيق وان كان محالة الطول
 كلام الرياضيين لكن في التحقيق لا ينافي اتواهم لان كلمة شترها اشد تعروا
 كانت في اويل الاقليم الثاني عرضا وعرضها احد وعشرون درجة واربعون
 دقيقة لكن في الحقيقة في وسط المعجزة عرضا لان شمالها من المعجزة ثلثون
 درجة ثلثنا وجنوبها باعتبار روجها ان المعجزة في جنوب خط الاستواء
 وستة ثلثون درجة ثلثنا لكن قليلا العماره بل الشمال منها الضيق
 مع اعتبار قلة العماره هذا في العرض واما في الطول فلانه وان كان
 طولها سبعة وسبعون درجة فليست في المشتبك لكن لقله العماره
 في نهاية الشرق وكثرة العماره في بداية الغرب انجبت التفاوت وصارت
 وسطا للدنيا والمعجزة بها والاضيق في جانب منها الهند وجانب آخر الهند
 وجانب آخر الروم وجانب آخر العراق والترك فاستوت بالنسبة الى
 البلا وسمى بالنسبة اليها فصارت وسطا للدنيا بتعليق
 فذهب الاستاد المرتجب الى انه لا ادراك للمجرد وليس لالوان لا ادراك
 الا لما تارة وعلايتها وعلى هذا فلا يمكن الادراك الا الذي النفس المجردة كل شيء
 يدركه فله نفس مجردة صيوانا كان او انشانا او غيرهما ومن هنا ذهب
 الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات وغيرها وهذا خلاف ما عليه القدماء
 ان ادراك المعقل الكلي لا يكون الا للمجرد لا الادراك مطلقا لا يكون الا
 للمجرد وللنفوس في مجال تعلية
 يا من لا يكتف رعاياها بالاشان انه قد آمن على خلقه بنعمة وقد علمهم نعمته
 الاثنان حتى قال لا يكتف فباتي الا ربك كما تكد بان فكيف يقول عليه السلام

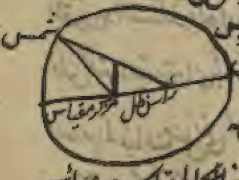
ذلك فقال

ذلك فقال بعض المعاصرين لا منافاة بينهما لان اثنان بعد لا يتقبل
 كما يتقبل اثنان بعض المطلق على البعض وذلك قول لا يخفى فساد بل الجواب انه
 يا من على احد بل قد انعم بكثيرا لا اشانا ولا اقال المفهومون انه تعني تمام
 الاثنان لا انه بعد اثنان بالفعل ثم قال المعاصرون يا من هذا الشيخ انه
 تعني حين نعم بأكبر النعمة حين الانعام بالاشان وثوقه النعمة موافقا لقوله
 بعد ولا تمنن تستكثر ولقوله بعد فاذا عقرته اجمع في المعروف هنا واما
 ذكر النعم وتعدية بعد الانعام لا غرض فلا يكون اثنان بتعليق
 قيل في قوله بعد ومن شجرات النخل والاشان تحتهم منه سكر وزرقا
 ان هذا الايدل على حلية السكر لانه بمنزلة قوله انما لكم نعمة العن في القر
 فتخزون منه حالاً وحرماً كما يتماثل السكر بالزرق الحسن بل فقط تخزون
 واقول انهم يقولوا انه لا نزل هذه الآية اخذوا يشربون لما فهموا من انهم
 لا انه قال في الواقع على الاباقه والحلية ولا شك انه لا يدل على حلية لا يدل
 على الحرمة فبقى في حكم المسكوت المحكوم بقول المعصوم اسكتوا اما اسكت
 وايضا قيل ان قوله تعني شان الخمر انه رجب من عمل الشيطان يدل على عدم
 حلية ابد اصلا لان الرجب لا يحل اصلا اذ اكد عمل الشيطان اي عمل الشر
 لانه معناه وليس معناه البليس لانه صار شيطاناً بعد العصيان لا قبله وهذا
 حسن لكنه ليس محل النزاع لان النزاع في انه ما نهى الشارع عنه في صدر الاسلام
 بل بعد حين كساير المنهيات لا محل مصاح بل صار اليه كمالا بتدريج وفرض
 انما انفس فنهى عن المحرمات على مكل حتى نزل اليوم اكملت لكم دينكم والآف

الامور الشرعية كلف بل المقصود انه متى علم الشارع بالاشهاد عنه لا كونه
 من عمل الشيطان تعليل انه ان الضعف منجبر بالشبهة
 الاصحاب المراد بها اصحاب الحديث والرواة واصحاب الكتب الاربعية
 واصحاب الاثمة الهدي الاخيرين سيرة عمل الشيعة من المعصوم لكونهم في
 خدمتهم عليهم السلام لا المراد اصحاب الشيعة اى المجتهدون من الشيعة
 الواردون بعد الشيخ الطوسي كما فهمه بنو الله رحمه الله ونقل في شرح الدراية
 وعرض عليها به لا يجبر الضعف لان الاعتراض انما يرد على ما فهمه لا على الاول
 اذ لا شك في ان الشبهة على الاول كجملته لا يجبر الضعف كما لم تعرف
 والا فارجع حتى تعرف تعليل انه نقل من تفسير الكواشي
 في تفسير قوله بعد هو اهل التقوى واهل المنفعة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلنا من
 اهل التقوى واهل المنفعة الاول من الاول والثاني من الثاني من المجهول
 والا من الثاني والثاني من الاول من المعلوم اقول يعني ان مقتضى قول
 الرسول متفق من القائل واقعة فمن المعلوم والرسول معصوم من المجهول كذا فافهم
تعليل انه من شبه بعض الرافضيين من النصارى ان الطهين
 الموضوعين على التقارب لا يلتقيان وامن اخرجت الى غير النهاية لا انا اذا وصلنا
 بمرطوب من هربت التباعد ولا شك ان الخط الواصل قصير من مجموع الطهين فاذا
 نقصنا الخط الواصل وقصصنا من طول احد من الطهين الموضوعين على التقارب
 من جهة الخط الواصل مثل الضعف ووصلنا بين موضع الفصل وبين الضعف
 حصل مثلثان ولا شك ان نقطة الفصل من احد الموضوعين غير نقطة الفصل من
 الآخر لا محالة فيكون الوصل بينهما بخط ونقل الكلام الى الخط الواصل فكذا الى غير

النهاية فلا يحصل

النهاية فلا يحصل الالتقاء على هذه الصورة
 اقول الجواب ان هذا يلزم بعينه في كل مثلث
 لان كل مثلث فجميع ضلعيه اطول من الضلع الثالث فلا شك اننا ايضا
 القاعدة وقصصنا من كل من المصطلحين مثل النصفين طرف القاعدة و
 وصلنا بين الفصل وبين المشصف حصل مثلث وكان الفصل من اهل الضلعين
 غير الفصل من الآخر فيكون الوصل بينهما بخط وحصل مثلث آخر ونقل الكلام
 اليه فكذا الى غير النهاية مع ان الخطه الخطين ملتقيان من غير فاد على هذه الصورة
 فلزمها الصورة ان الفناء ليس من مصطلحات الالتقاء
 بل من جوارب شبهة الخط الى غير النهاية ولكن كل ما يخرج
 الى الفصل من القسمة فهو شبهة لكن بعد قابل للقسمة
 الى غير النهاية وفيه احق وهو من حيث هو اواز قسمة الخط وينه الى غير النهاية بمعنى
 لا يقف الى جواربنا ومع ان في شبهة وجوب اخر من الفناء وتعليلته
 نقل اهل الرياض ان كل شيء مساو له اذا كان الشمس في ارتفاعه من جهة
 ووجه اعني من الدور فاعترض على بعض ابناء الفضلاء الزمان على سبيل المثال ان
 باطل لا يلزم ان يكون الزاوية الحاصلة عند مركز القياس من الخط الواصل بين
 وبين مركز الشمس والزاوية الحاصلة عند طرف الظل من الخط الواصل بين
 طرف الظل وبين مركز الشمس متساوية وهذا باطل على هذه الصورة
 والجواب ان هذا احق لو كان للمقياس قدر محسوس



وهذا باطل لان اختلاف المنظر في الشمس ثابت
 فلو كان المقياس نصف قطر الارض لما كان له
 قدر محسوس فكيف اذا كان اقل منه وكان مركز المقياس وراية
 بمنزلة واحدة بالافاوت والظن ان الجارحان من الشمس في الزاوية

تعليل
 اعتباري ليس موجود في الخارج ولا يكون موجود في
 المختبر منه والمنفرد منه واللا يمكن اعتباريا بل منشأ الاشياء موجود في الخارج كالمبدأ
 من المبدأ والقدرته من القادر والعلم من العالم والمنشأ من منشأ الآثار
 في الخارج ونقول هذا المعنى المصدر في الاشياء في الله كما قال الله تعالى برك وعل
 اه في الله شك فاطر السموات والارض فاطر في الله على سبيل التوسع
 ورجوع الصفات الى النفي في نفي الزيادة ونفي الطيات في الله حق كافي الخيرة لفظ
 واحد واختلاف المعنى اي ان هذا المعنى الذي هو العلم والوحدة وغيرهما واحد
 اختلف المعنى لان في الله عين وفي غيره زايده وفي الله ليس شيء في غيره وفي غيره غيره
 وفي الله المعنى الذي يفهمه محض الفهم واعتبار الذهن ليس في الخارج من حيث ان يكون
 لما كان نظيره فينا موجودا اعتباريا مثل في الواجب لان اثره في الواجب القدرة
 والعلم للذات اللذين هما من صفات هذه الذات لكن السابق منها على الابد لكن
 الاخر منها من صفات الفعل و صفات الافعال كلها اضافية اعتبارية لا كلام
 فيها وكون القدرة راجعة الى النفي يلزم ان يكون النفي معني الابد والعدم
 الفطرة والعدم على عدم الشك في الله وعني قوله لا يعلم من خلق يكون طائفة ليل
 على النفي وفيه كلها سفسطة والمراد بالنفي كما عرفت هو تصوير نفي الزيادة وانتات
 اصل المعنى وانما علم الله وقدرته وسائر صفاته بعبارة المصدر كما هو معلوم من آثار
 القرآن والشتك وكون القدرة بمعنى نفي العجز معني الخلق السما والارض لقوله
 خلق السما بقدرته اي بالمعنى العمى والمعنى عدم معني الابد والعدم في الله وكون
 العدم المضاف مثل نفي العجز موجود في الخارج لا يصح كلامه لان تغيير امر موجودا
 في الله على اي شكل الاعتبار وكيف يتكرر احد ان الخالق والخالق والقدرة

وسائر الاشياء

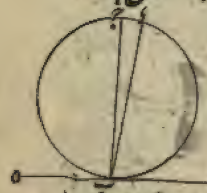
وسائر الاشياء مع المعاني المصدرية ان هذه المعاني المصدرية ليست
 اعتبارية كما هو رأي شيخ الاشراق وسائر الحكماء ولا في الاعتباري
 مع تفكيح جميع الاخبار والقرآن والعرف والمخاطبات والافاد ولا نقول
 احد بوجوده نعم يمكن ان يكون محض الاشياء وان يكون منشأ الاشياء موجودا
 في الخارج لا هو كما عرفت تعليل
 في اول منطلق الشك انك اذا شككت ان كل باض عرض او ليس لك نقد
 تصور ما يقف فأنك لا شككت فيما لا تتصوره ولا تفهمه لكنك لم تصدق
 بعدا قول لا شكك ان فرق بين النسبة اظلمة والحكم كما هو رأي المتأخرين قال
 الاستاذ الرجل لرجب ان في الخارج ثلثة اشياء الباطن والعرض وهو
 العرض في الباطن فلا بد له ثلثة اشياء في الذهن الطرفان والحكم وهذا على ما
 من نفي الاعتباري وكون العلم هو الربط لا الوجود في الذهن حقيقة حق وكون
 الادعان متعلقا بالنسبة لا نيا في بل وقع الشبهة بين تصور الحكم والحكم والشك
 انما هو في تصور الحكم وعدمه لاني شئ اخر هو النسبة ولا يرد عليه المعقولات
 الثانية لانها كلها موجودة في الخارج عنده لان الطول فيه موجود وفيه مشترك
 بين الانواع الموجودة فالاشياء كوجوده فيه فاطن من موجود وفيه كذا الكلي
 وفيه تعليل

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونعفي في التيمم الغور البصير
 الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله واصحابه اجمعين
 اما بعد فيقول الفقيه الى الله الغني اسمعيل الطيبي الشيرازي
 بالمرس الخاتون يا بادي ان هذه النموذج من العلوم التي كانت مشغولة
 قرا ليا في الايام بدارستها ومباحثتها ومطالعها بحكمة كل في كل
 امليتها ان شاء الله الاشتغال بذكره لنفسه في الايام الاولى من الابصار
 والله الموفق للسداد وهدى السكالك والاستغفار في المبدأ والمعاد
 وقد رتبته على سبيل المنهج في الايام الاولى من
 الهندسة قدر برهن اقلية من في المقالة الثانية من كتاب الأصول
 في الشكل الخامس عشر منها على ان الزاوية الحادة من الدائرة والمثلث
 الخامس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فلا يمكن ان يكون الزاوية
 الحادة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
 الخطين لما بينته اقلية من في ذلك الشكل ايضا ولانها تتم الاولى في
 اذا الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة عمود على خط التماس كما بين

عليه في هذه

عليه في هذه المقالة وميل من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز
 اذ في حركة مع ثبات نقطة التماس تغير الزاوية الحادة من القطر والدائرة
 بعد الحركة اعظم من ثابتة من غير ان يصير مثل القائمة لان اتي قدر
 يتحرك القطر فيضيق الى تلك الزاوية من زاوية مستقيمة الخطين في
 اعظم من الزاوية الحادة من الدائرة والمثلث الخامس التي تتم الى الزاوية
 الحاصلة من الدائرة والقطر فيكون مجموعها اعظم من ثابتة فيلزم ان
 يصير مقدار الصغيرة بالزاوية اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير
 مساويا له وهذا هو الطرفة ويلوح الامر من النظر في دائرة ب و
 على قطر ح والمثلث الخامس لها ب ه وخط ب ه منطبقا دائرة
 على قطر ح ومفترقا عنه اخرى بالزاوية من جانب المركز مع ثبات



طواف المنطبق على ب نقطة التماس وقط
 ح على ح كان قال السيد الداماد في موضع
 الى الذي يقول وهو من قد يستطيل على اهل
 صنفه الخصيل على معنى الفاضل المحقق جلال الله الدين محمد الدواني في
 رساله النموذج العلوم يقول بهذا الاشكال مما لم يصل اليه من اصحاب
 الفضلاء والا ذلك اطلعت ثم شرع هذا الفاضل في جوابه وانا بعون الله
 حسن توفيقه قد أثبت بجواب هذا الاشكال ما يريد على الوجه جواب
 المحقق الدواني والسيد الداماد وجواب آخر دار على السيد اهل عصرنا

بل الجنس فهو فصل و هو هنا فاننا اذا فرضنا المستدرا والمستقيم
 معاً لخطهما اذن فصلان هما و ثانياً انهما لا شك ان الزاوية
 شئ يحصل من تقاطع الخطين في سطح ولا شك ان الخطين في السطح التي
 هي على ما دية لها دخل في وجودها و حصولها و كذا الهيئة الحاصلة و هي
 التي هي على صورتها لها دخل في حصولها و لا يحصل الزاوية الا بها و هي عبارة
 عن السطح المعروض لهذه الهيئة و هي ما خذنا مع هذه الهيئة
 العارضة او ما خذنا مع هذه العروض دون العارض او عبارة عن هذه
 الهيئة العارضة لهذا السطح ما خذنا مع السطح المعروض او ما خذنا
 مع العروض دون المعروض و يتفرع على الاعتبارين ما ذكرنا في الهيئة
 من عروض المساواة و الصغر و الكبر بالذات او بالعرض لها و غيره
 ما ليس به هنا مقام ذكره و الى هذا اشار الشيخ في الالهية قال و اما
 الزاوية فقد ظن بها انها كية متصلة غير السطح و الجسم فيمنع ان ينظر في
 امرنا فنقول ان المقدار جسم ما كان او سطحاً فقد يفرض له ان يكون مكاناً
 بين نهايات تلحق عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه
 النهايات شئ اذا راوينا من غير ان ننظر الى حال نهايات من جهة اخرى
 فكان هذا اكثر من بعد شئ عند نقطة فان ثبتت سميت هذه النقطة
 من حيث هو كذا كذا زاوية و ان ثبتت سميت الكيفية التي هي من
 حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع و الثاني كالتريخ فان
 اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية و ثانياً

زاوية لغيرها

زاوية لنفسها لان جوهرها مقدار و ان اوقعت على المعنى الثاني قلت
 ذلك لها بسبب المقدار الذي هو فيه كما للشيء فان هذا الذي هو الزاوية
 بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه اما العاد ثلثه او بعد ان يفرض قدر
 او سطحاً و انتم ذكرتم ان السطح الباطن فيها بان الذي يفرض من يقول انه انما يكون
 سطحاً او تحرك الخط الفاعل اياها في الوهم بكمية تقطعية حتى احدتها حتى كان
 قد تحرك الطول عرضاً بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طولاً و
 عرضاً لم يتحرك الخط المحرك للزاوية لان في الطول احدتها كما هو و لان
 العرض بقي كذا سطحاً و انما تحرك باحد رؤسها فحدثت الزاوية فجعل
 الزاوية حيث راها من المقدار ثم شغل سلطان كلامه هذا الطمان
 الذي نقل انه ابو الحسن العامري تشييع تشييع و تقطيع تقطيع و اقوال الحق
 و عندي ان الزاوية عبارة عن مجموع المعروض العارض و عروض
 المساواة و المفاوطة لها باعتبار خبرها الذي هو السطح المعروض و عرضها
 للجزء بالذات و للزاوية التي هي المجمع بالعرض لا يبق فيلزم ان لا تكون
 و اختلفت في مقوله من المقولات شح لاننا نقول التحقيق فيه ما ذكره الشيخ
 في قاطبة و يابس و هو انه لا شح اما ان يكون احدها اولي بان يكون
 موصوفاً و الآخر موصوفاً للمربع الذي اخفى به سطح و هو هيئة فان السطح
 هو الموصوف بالهيئة و الهيئة عارضة له فاما من مقوله الموصوف
 لانها اميل اليها فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة و المجمع يحق عليه

سطح واما اختلافه ليس احد من الالفاظ ثانيا بسبب الاول وجوب
 فان ذلك الاتباع بينهما يكون جمعا عوضا ولا يكون على سبيل جمع يحصل
 له امره انما في طبعة ويكون كمال الكثرة والطول فلا يكون للكثرة والطول
 اجتماع يحدث منه جملة واحدة في الذات فلا يستحق ذلك مقولة بل يخل
 في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء مركبة فيكون
 المقولات كما ان الكثرة اذا اجتمعت مع الطول كان المجموع حاصلا
 من كيفية واحدة وقد مر من غير انما حقيقة فعل ان الامور التي يستحق
 ان يدخل في المقولات على انها انواع المقولات ليست اى امور
 اتفقت بل الامور والطابع التي تقوم بمعنى جيني وبمعنى آخر بغيره
 فضلا تقوم به الجبسي على المعنى المذكور في باب المدخل فاما الاقراءات
 التي لا يكون على هذه الصفة فلا يوجب نوعية ولا يوجب دخول تحت
 مقولة بل يستحق المقولة محترقة ليست حقيقة فيكون الانسان اذا
 قارن كيف لا يقوم به ولا هو تابع للانسان بل عارض غريب يكون
 المجموع عنده ليس نوعا البتة لشي من حيث هو مجموع الا ان لم يكن له
 نوع من جوهريته على هذا القياس فليس ولما كان الراوي على
 ما هو المختار عندي هو المجموع من غير ميل الى من مقولة ولا جناح وشبهه
 لما كانت ما يلة الى الموصوف المعروض او الصفة العارضة كانت
 من مقولة الموصوف او الصفة وكما عند الجمهور لا يمكن اقرب الى
 الضبط والضبط اشارة فليس من ان الراوية كما هو العرف في اللغة

عبارة عن هذا

عبارة عن هذا المجموع ومطلق عليه لا خصوصية له دخول العارض دون الموصوف
 ولا للعكس بل كلاهما داخل فيهما من غير فرق واحتمال خروجها طاهر الاشياء
 فبقي الدخول لعدم وجود ان الفرق على اننا لا نضرنا ان يكون الراوية الجيني
 الذي هو الكيف او المعروض الذي هو الكثر او كلاهما الذي هو كلاهما
 في كل الشبهة لانها انما كانت كان لا يخلو داخل فيها لانها ان كانت المعروض
 فله عرض داخل فيها وما هو فيها وسبب لبسها وبسبب لها لا يمكن الا تبسلا
 وكذا العكس وعلى اشرافه الظاهر وثالثا ان كان الخط
المستقيم المستدري متباينان نوعا فكل الراوية المستقيمة الخطية والراوية
 المستدرة الخطية والراوية المختلفة الضلعين متباينة نوعا لانها كانت
 الخطوط متباينة نوعا وكانت اسبابا وعلا للروايات كانت لا محالة الروايات
 مختلفة حسب اختلافها ولا شك ان للخطين دخل في وجود الراوية و
 حدوثها لانها سبب حدوث الهيئة العارضة والراوية اية كانت كان
 العروض ما نودا فيها فثبت ان الراوية المستقيمة الخطية والراوية
 المختلفة الضلعين كانت اعظم الخطا واداء متباينتان نوعا وقد
 عرفت انه لا فرق بين ان يكون الراوية تلك المعروفة او العارضة وكلاهما
 لانها كان للمعرض دخل فيها فتختلف باختلاف العروض ولما كان
 مختلفا بالنوع كان السبب الضم مختلفا بالنوع وهذه المقدمة من اطل كما
 ستعرف ومن الغفلة منها نشاء ما نشاء ورا بغير
 ان اترك في المقولة اما بتبدل الانواع والايمن بقا والجنس واما بتبدل
 افراد المقولة او اضائها ولا يمين بقا النوع ولما كان هذا مجردة القسط

تبدل الاشخاص فلا يبرهن بقاء النوع وتوارد الافراد من المقولة وانما
اذا تم هذه المقدمات فنقول في محل الشبهة بعد تهديم مقدمة اخرى
هي ان الزاوية القائمة اصطلاحاً لا تكون الا من سقيمة الخطين اما السقيمة
الخطين وان وجدت منها وتية كافي تقاطع الدوائر الخطام المتقاطعة على نوع
القائمة بعضها على بعض فلا تسمى قوائم الامحازا وتسميها الاصطلاحاً
بل معادله للقوائم اصطلاحاً ولو سلمنا ايضا انها قوائم اصطلاحاً كما نرى
بعض فقه عرفت انها مبنية للسقيمة الخطين نوعاً من ان الكلام فيها بما
يخرج فيه فلا يضربها واثباتا واما الخلقة الضلعين فلا يحصل منها قائمة
اصلاً الاصطلاحاً ولا تشبهها ولا محازا ولا ما يقابل المعامل ذلك القائمة
مستقيمة الخطين كانت القائمة او مستقيمة وتما وهذا معلوم بل بهي هذه
معاشرا اصحابنا الرياضيين مستوفى في جميع ضخيم على انها لو كانت كانت
مبنية لما ذكر نوعاً لان الدائرتين في الدائرة اقل من الخارجين منها
فلا يمكن قائمة قطعاً وبعد تهديم ما نقول في اطل انك قلت اذا جرت
القطر حتى يتك مع ثبات طرفه اذ في حركة حدث زاوية مستقيمة الخطين
وهي مع اعظم الحوا ومنفرج جميع انها تساوت القائمة وقطعها بامارات
منفرجة فلام الطفرة فاقول في جوابك ان الافراد المتواردة المتباعدة
هنا على ما قلت احدا اعظم الحوا وهي فرد نوع واحد القائمة وهي فرد
نوع آخر واحد المنفرجة وهي فرد نوع نوع الفرد الاول وهل هذا الا
كما نقول تحرك الجسم المائي من الحرارة الى البرودة بتوارد افراد
الحرارة عليه وما قطع الفرد المتوسط من افراد الرطوبة المتواردة

على ان اذا

على الجسم اذا تحرك من الرطوبة الى اليوسه وهذا ظاهر من
ادنى تدبر لمن له تدرب في الفنون الرياضية والطبيعية والالهية لكن
وضع الغفلة من هؤلاء الاعلام من الرياضيين والحكاماء الطبيعيين
الا الهيين من جهتين احدهما من عدم اطلاع الاولين على مسائل الحكماء
وعدم اطلاع الحكماء على مقال الاولين الرياضيين وبالجملة من عدم جامعيتهم
للعلمين وتاثيرهما ان الحكماء وكذا الرياضيين سمعوا من علماء المهندسين
لفظة الحادة والمنفرجة القائمة مطلقاً عن تدقيق مسامحة في كل نوع
من الانواع الثلاثة التي تحققنا ولم تفيظوا بحقيقة الحال ففقدوا
بظاهر المقال فوقعوا فيما وقعوا والحمد لله على ما انما يتقارب الحقيقة
واطلاعنا على ستر الحقيقة رب زدنا علماً واثباتاً وتصديقا واخفاً بالحق
والعجب ممن اظهر النموذج من علومه الخلاء على العلوم ولم يعرف
انه نموذج من جهله وعدم اطلاعه عليها لكن الانصاف انه يظهر من
تمثيله بالابوان والياض والسواد والشفرة انه تفتن للحق و
استشمر رائحة الصواب لكن ما قدر لقصر بانه في الرياضي وعدم
تدبره فيه على استكشاف الحق وتحرره وتحريره في ام جولة ولم يقع في
ظلمنا كما وانا انما اشرع في نقل اجوبتهم وما فيه بعبارة ومنه قال المحقق
الدواني بعد ما نقلنا عنه ان هذا الاشكال مما لم يحصل اليقائن احسن
الفضل والاولى حله واقول قد تحقق عند المحققين ان الراوية

من الكيفيات المختصة بالكميات وليس كالبذات بل الكم بالذات
 هو السطح الذي هو معرض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه
 الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليكن
 كيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة في بعض الكيفيات
 الى بعض الكيفيات مثلا لا يوجد الصفرة في الحركة من الفسقية الى السواد
 ولا البياض في الطعوم لا يوجد في الحركة من الحموضة الى الحلاوة المرة
 والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصفور قد زاد على المقدار
 الاكبر من بياض واما المقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح
 الا اعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليكن مقدار البالذات
 بل هي من الكيفيات الحارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات
 في جميع الحركات الكيفية هذه اكلامه واعتض عليه غياث الحكماء
 المشهور بمبصرا لمحققين ان هذه شبهة طبيعية مشهورة على سبيل
 هندسية يجب عنها بوجوه ولما اختلفت من الجواب فغير صواب
 فان الزاوية لو كانت كيفية لكانت من الكيفيات المختصة بالكميات
 على ما صرح به القائلون بذلك وتلك الكيفيات منصفة بالزمان
 والمفاوذة يجب اختلاف انصاف الكميات التي هي محالها واختلاف
 بالعظم والصغر وما اتهما مستلزم لاختلاف كميات هي معرضاتهما
 وما اتهما بالعكس بهذا الوجه فكل ان السطح الناقص من آخر
 لا يزيد على الحركة والتدريج الا بعد المساواة كما سلمت تلك الكيفية المختصة

بالموصوفة

به الموصوفة بالمساواة والمفاوذة بالمعرض والفسقية لا يزيد على كيفية
 اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى مساواتها والكمية والكيفية المتكتمة
 بالمعرض واحد في هذه الحكم فالذات الى الكيفية لا يجرى عن هذه الزاوية
 الذي ليس منه يجب انه لم يقطن بحال السطح الواقع في الدائرة انما
 زاد على الناقص من غير بلوغ الى المساوي وان السطح المعرض
 للقائمة متوسط بين الزاوية والناقص وان السطح المتزايد ان
 بلغ الى الحد متوسط يعرضه القائمة فعرضت له الكيفية التي هي قائمة
 او متساوية وعرضت تلك الكيفية التي هي الزاوية حدة وانفراجا
 متوسطا انما هو اختلاف السطح صغرا وعظما وتوسطا على ما طبقوا
 عليه وصح جوابه وان لم يبلغ لزم الطفرة وحيث سلم هذا الخبر وسط
 القائمة بين الحادة والمنفرجة لزم التزام البلوغ اليها بما هي كيفية
 الزاوية بالكميات او كيفيات ثم ايها الجرب الكسبيون ان انفراد
 السطح المتوسط بين معرضي عارضين هما الحادة والمنفرجة كيف جرى من
 احاطة الطرفين غير المتطرفين منه وما يمكنك توهمه هذا ام لا وكيف نطق
 بك مع جلال تلك وهذا اقتك تجوزيه او على تقدير عدم العوائق عن تلك
 الهيئة التي عرضت لذلك السطح المتوسط بين المعرضين فان سلمت
 عرض هيئة وانها زواوية لزم عليك المخدرة المذكورة وان اكررت بحارة
 ومعاذة عرض الهيئة وانها زواوية مع ظهور العروض وصدق الزاوية
 فالمعرض بكيفية الزاوية اعتراقت والزاوية كانت متوسطا بين سطح
 الزاوية والناقص على ما اشار اليه لعل ما به الى الكيفية وعلمتها على فطرية

مجتبه وستة من النظر الى حال معروضها ولما قرر المحقق الروا في الشبهة
 بهذه العبارة ان الراوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اقرب من
 جميع الزوايا الى المادة المستقيمة الخطية فلا محذور يكون الراوية الحادثة
 من قطر الدائرة ومحيطها اعظم من جميع الزوايا الى المادة المستقيمة
 الخطية لانها تتم الراوية الاولى الى من قائمتها اذ الخط الخارج من نقطة
 التماس الى مركز الدائرة عمود على الخط المماس كما يبين في هذه
 المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز اذ في
 حركته مع ثبات نقطة التماس يصير الراوية الحادثة من القطر والدائرة
 اعظم من قائمتها من غير ان يصير غل القائمة لان التي قد تحرك
 ينضاف الى تلك الراوية زاوية المستقيمة الخطية وهي اعظم
 من الراوية الحادثة من الدائرة والخط المماس التي كانت متممة
 للزاوية الحادثة من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعها اعظم
 من قائمتها فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالكلية اعظم من المقدار
 الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة التي قد رويها
 الشبهة بانقلنا انما قال غيبت الحكم بعد ما ذكرتم في عبارته مناقشة
 منها ما في قوله فلا محذور اذ من اصغر زاوية التماس لا يلزم اعظم
 زاوية القطر اذ ان يكون حادة مستقيمة الخطية اعظم من القائمة
 بل تلك الاعظم لا يلزم بانها من عليه فليس لا ما ذكره ومنها
 ان في الاستدلال على الطفرة يلحق بعض المقدمات التي ذكرها فانه

استدل باهنية

استدلال اصغر زاوية التماس على اعظم زاوية القطر باعتمدها
 على لزوم الطفرة على انه يلزم من كل الاعظمية والاصغرية الطفرة فانه
 اذا كانت زاوية التماس اصغر من كل حادة مستقيمة الخطية فمنها
 زاوية حادة مستقيمة الخطية بحيث يتحقق على الاول الثابت مع ثبات نقطة
 التماس لزوم الطفرة ومنها الاولان التي قبلها تحيل حال من التحصيل وان
 الانتقال من الباطن الى السواد طرق شتى وفي كل طرق متوسطات
 وفي السكون في كل طريق يجب البلوغ الى المتوسط في ذلك الطريق و
 ليس الصغرة بمتوسطة ولا واقعة من الباطن الى السواد في طريق مستقيمة
 هذا ما ذكره غيبت الحكم او قول الحكم ان ما ذكره هذا ان الفاضلان قد تجا
 الى بعض ما ذكره اقلية من قلنا ما ذكره ههنا لذلك ولينال يحتاج النا
 في هذه الشبهة وحلها الى كتاب آخر ثم نل على كلامهما قال اقلية من الشكل
 الخامس عشر من المقالة الثالثة العمود الخارج من طرف القطر يقع
 خارج الدائرة ولا يقع بينه وبين المحيط خط آخر مستقيمة ويكون
 زاوية نصف الدائرة اعظم من كل حادة مستقيمة الخطية والتي
 يحيط بها المحيط والعمود اصغر وليكن الدائرة



ا ب والقطر ج د ولنخرج من د عمودا فان
 دخل الدائرة فليخرج منها على ا ونصله ا فيكون
 زاوية ا د ه ا ه المبتوتان قائمتين وفي
 فهو يقع لا محذور فارجوا وهو عمود د ولا يقع

بينه وبين المحيط خط والآن فليضع روح ونخرج من عليه عمود ط فالنطبق
 على د لانه ليس لعمود على ح ولا يقع في جهة ب والا لا يجتمع في المثلث
 الحادث منه ومن ح ومن القطر قائمة ومنفردة فيقع لا صحة في جانب
 او يكون في مثلث ه ط و زاوية ط اعظم من زاوية ه و فوتره د اعني
 ه ك اطول من ه ط يفت فاذن لا زاوية حادة مستقيمة ططين عظم
 من زاوية ا ك د ه ولا اصغر من زاوية ر ك د ا والا لا يمكن وقوع
 خط بين العمود والمحيط وقد بين مع ذلك ان العمود الخارج من
 طرف القطر تماس للدائرة وذلك ما اردناه قال المحقق المحرر ووجه
 آخر قد قران العمود الخارج من النقطة الى الخط هو اقصر الخطوط الخارجة
 منها اليه فكل خط يخرج من نقطة الى خط ويقع خارج الدائرة
 لكونه احوال من نصف القطر فاذن هو لا يدخل الدائرة وايضا
 كل خط وقع بين عمود و ر و قطر ح ا ليقع داخل الدائرة لان ا هو
 الخارج اليه من ه يكون الخط اقصر من نصف القطر مثل ذلك
 فاذن لا خط وقع بين ر و المحيط وبعدها ذكر اقلية سن في الشكل
 السادس عشر رانا نريد ان نخرج من نقطة الى دائرة خطا يماسها و
 في السابع عشر انه اذا وصل بين المركز ونقطة التماس خط كان
 عمودا على الخط المماس وفي الثامن عشر انه اذا اخرج من نقطة
 التماس عمودا على الخط المماس فهو عمود بالمرکز وهذا هو ان الكمال الى

مذكره الفاضل

مذكره الفاضل ان فاقول ما بقية التوفيق اما اول ما ذكره المحقق الذي
 في الطواب ان الراوية من الكيفيات المختصة بالكمية وليست كالبالات
 بل الكموم وهذا الذي هو السطح ان ارد به ما هو ظاهرة كانه هو الظاهر ان
 ان الراوية نفس الحارض من غير مدخله المعروف وهذا كما ذكره الفاضل
 الراوية على ما يحويه ولا ينبغي وان ارد به ان الراوية هو الحارض مع
 المعروف او الحارض مع حيثية العوض المعروف وان كان خلاف
 الظاهر من العبارة فيمكن تليقته على ما ذكرنا وان كان يحتاج الى مقدمة
 آخر ويكون السطح الصغير الذي هو معروف الراوية الحادة في هذه الصورة
 لا يصلح عظم من الكبر لا بعد ان يساوية اذا قطع النظمين العوض
 ومعرفة الراوية اما اذا اعتبرنا العوض ومعرفة الراوية في
 صورته اختلاف الطنين فالراوية القائمة لا توجد في النوع من
 الروايات ولا توجد الا من اتفاق الخطين وعلى هذا الكيفية الخاصة
 التي هي القائمة لا توجد في هذه الحركة التي في نوع الراوية الذي هو مختلف
 الخطين لان توازن افراد في النوع لا يذ في هذه الحركة لا توازن فرد في
 آخر مع سائر افراد في النوع كما انه لا توجد في الحركة في بعض الكيفيات
 الى بعض الكيفيات الى ما ذكره من المثال في هذا المعنى ان كان
 بعيدا من عبارته لكن يمكن ان يتطابق بعد تصحيف لكن الحق ان يتطابق للحق
 ولعدم الاطلاع على حقيقة عسطلات ان الالهية مائة على استئناف

الحقيقة وتتمثل بما ذكر صريح في ما ذكرنا من ثبوتها وأما ثانياً فذكره
 غيبت الكلام من الرد عليه في ظاهر عبارته وأما على ما أولنا به عبارة
 من الجواب الحق فلا يريد ما ذكره من أن الكمية والكيفية المستمرة لا عرض
 واحداً في الحكم وهو حاصل ما ذكره أولاً إلى قوله ثم أيها الجواب لك بحججك
 معطولة وتقدر تقريراته بجوابه أن الحركة في المقولة في نوع منها لا يمكن
 تواردها في نوع المقولة ذلك النوع الذي وقع الحركة فيه لا أفراداً
 فرداً في نوعاً واحداً أو كيفاً بالذات كان الحركة فيه أو بالعرض والنتيجة
 الحركة هنا إما أن يكون نفس السطح من حيث هو سطح مع قطع النظر عن
 العارض وإما أن يكون السطح من حيث هو عرض من حيث هو عرض
 العرض مع قطع النظر عن العارض وإما أن يكون السطح المعروض مع العا
 أي الجميع وإما أن يكون نفس الهيئة العارضة مع قطع النظر عن العرض
 أو مع العرض مع قطع النظر عن العرض وإما ما كان يظهر المظهر أو لا
 فلا أنه إذا كان الحركة في نفس السطح من حيث هو سطح مع قطع النظر عن العرض
 والعارض فبما ين الحادثة والمنفردة القائمة حتى يكون الحركة من الحادثة إلى
 المنفردة بلا سواها القائمة وإن قلت نحن نتكلم في السطح الذي في الواقع
 معروض الزاوية وإن قطعنا النظر عن العرض في الواقع فهل هذا إلا
 كما تقول إن الغرض من حيث هو غرض في الواقع وليس الزاوية
 لا واحداً ولا كثيراً في الواقع ومع أنه في الواقع إما واحداً كثيراً وإما

الاشفاق في

الاشفاق في الواقع مع أن السطح في الواقع لا يلزم أن يكون معروضاً
 لاحداً فكم من سطح لا يكون معروضاً لاحداً على أن هذا الشق خارج عما
 نحن منه على ما هو الحق وأما الثالث في فلان السطح المعروض للزاوية
 المختلفة الخطين من حيث هو معروض لها محتلف النوع لما هو معروض
 للزاوية المتساوية الخطين فإذا كانت الحركة فيه فلا بد من تواردها في فرد
 وليس له الفرد المعروض للزاوية المتساوية الخطين لأنه فرد لنوع آخر فلا بد
 في ثانياً الأفراد النوع الذي فيه الحركة وقد عرفت أن القائمة من الأفراد متساوية
 الخطين لا يكون قائمة بأحد من مختلف الخطين كما هو مائة به أحد من العلم
 فكيف أهل الهيئة فكيف يكون الحركة في السطح المذكور تقطع السطح المعروض
 لها ولا يكون ولا يمكن أن يكون معروضاً لها وهل هذا احتشاش الأمر للجواب
 بحقيقة الحال وأما الثالث فكله باق في الشقوق فيظهر ما ذكرنا إلى الثالث
 بادي في تصرف بعد ما اطلعنا عليه من المقدمات من تبين أنواع السطح
 والزوايا تباعثاً بالاستدانة والاستقامة والأختار والأكثر أو
 تبين أنواع الكيفيات النسبية منها العارضة لها وعدم تحقق القائمة
 في هذا النوع من الزوايا المختلفة الخطين أصلاً وإثباتها فثباتها والآ
 من سوء الفهم وقلة الاطلاع وشوق الجهال والمراءاة عازاً ما صدق من سائر
 عباده وأما قوله ثم أيها الجواب لك بحججك إلى قوله ثم في عبارتنا
 فالحق أنه قد افرط في الطعن وتجاوز حد العلم، وأولاد العالم وأما
 هو والاطريقة الجاهل والمختلفين من الأواباش والأجلاف وجوب

انك ايها الراوي كيف توهمت الراوية القائمة ومعرضها حيث
 بمعرض من السطحين الحادة والمنفرجة ومعرضها من المثلثين
 والحال ان القائمة ومعرضها كذلك لا يكون ولا يمكن في هذا النوع
 ان يكون اصلا لان الحارض والافى المعرض كذلك ولا قال به احد من
 الحكماء فكيف العلم او اما السطح من حيث هو فليس الكلام في بيان
 عن محل النزاع كما عرفت فان الارام واين الانضمام والاعتراض
 واين حد الراوية القائمة مع عدم تحقق القائمة وعدم إمكان وجود
 في هذه الصورة وقوله ولعل ذمها الى الكيفية وعلتها على فطرته بحجة
 وسترى من النظر الى حال معرضها فيدل على ان الراوي توهم ان
 الكلام في مطلق السطح وفصل عن الكلام في السطح المعروف حيث
 العوض او مع العارض من حيث المجموع كما هو المختار الحق فان
 سلمنا ان القائمة على ما هو المصطلح لا توجد بهذا لكن لا شك ان
 الراويين الحاصلين من القطر المحيط بامتدات اوتيان او مختلفا
 وعلى تقدير الثالث اوى ايضا يمكن ان تحقق زاوية اصغر من احدهما
 كالوتر والقطر فعلى تقدير الحركة لا بد من قطع المتوسطه اذا اخذت
 من الصغرى الى الكبرى والحد القائمة بينهما هذه المتوسطه
 قلت ان هذه المتوسطه هي عظم الحدود الحاصلين من القطر
 المحيط لانها ما وية الاخرى كما يظهر من الهندسة بلا خفاء وكذا
 احدي الفوقانية الحاصلين من القطر بعد الاخراج والمحيط مساوية للآخرى

منها كما هو ظاهر

منها كما هو ظاهر بلا خفاء لكن الاربعه الثمانية والفوقانية متخالفه
 بالنوع لما عداها كما عرفت ولو اعتبرت التثنية بين كل من التي ياتي
 الفوقانية فلما مضى لغيره ولو اصطحت قائمية هذا الاعتبار فلما مضى
 ولا يلزم طفره ولا فساد اصلا بلا خفاء واما المثال
 فلان ما ذكره الراوي من ان في عبارته مناقشات فلما مناقشة
 الاول فلا محل لها اصلا لان المحقق ما الزم الاعظميه من الاصغر بل
 قال فلا يمكن ان يكون اعظم لانها تتم فيكون لانها دليلا على انها لا تتم اعظم كيف
 يعترض عليه بان الزم الاعظميه من الاصغر بل ما ذكره اقلية من وهو
 لا يقول الا ما ذكره اقلية من ولا ما ذكره الا ما ذكره اقلية من وكيف يعترض
 بانه لا ما ذكره واما مناقشته بان يعرض المقدمات يلغى في الاستدلال
 لان يلزم الطفرة في صورته اخرى بل صور اخرى فاجابه ان المحقق ما زاد
 على ان في هذه الصورة يلزم الطفرة ولا يلزم منه ان لا يلزم الطفرة في صورة
 اخرى وما قصر لزوم الطفرة على هذه الصورة ولا ينافي فيه ان يلزم الطفرة
 في صورة اخرى كما اذا حرك الخط المماس الى ان يحدث زاوية متقيمة
 الخطين اضيفت الى اقد الحوا د فصار اقد الحوا د اعظم من ثلثيه قبل
 ان يصير مثل ثلثيه لزوم الطفرة وليست شغرى ان قال احد الراويين
 هذه المقصود الزاوية التي هي اخوها يقول في جوابه الا ان يقول لا مغالاة
 الا انها واما مناقشته في المثال الذي ذكره المحقق فلا يخفى ما فيه بعد ما
 استفتناك وعرفت ان من المثال يفهم تفهنا للحق وان كان في
 المثال نقص فلما مناقشته والظاهر ان هذا المناقش باسرع الى المناقشة

في المثال ليس من دأب المحققين فكيف من دأب العلماء سيما وهو
 ملقب بغيث الحكما ثم انه نقل ان هذه شبهة مشهورة واجب
 عنها بوجوه مع انه ما نقل وجها فكيف الوجوه وهذه آخر ما تعلق جواب
 المحقق الدواني به ونهنا وان الشروع في جواب السيد المحقق
 ستم في مسائل بآية الأئمة المعصومين السيد الداما ونعمه الله تعالى
 وبعد نقل ما ذكره عليه بآية وعليه قال السيد محمد الكوراني رسالة فوجه
 بعد تقرير البتة ونقل جواب المحقق الدواني والرد عليه ذكره
 غياث الحكماء في شرح مسائل ليس من المستحسن كذلك في الفقرة
 انما هي مركب من حد ودما فيه الحركة ونيل حد آخر منها بآية التدرج
 من دون البلوغ الى حد متوسط فاذا انقسم الى مقدارين مقدارين
 تدرج من غير ان ينضم اليه الا لما هو اقل من ذلك المقدار كانت
 هناك طفرة واما اذا فارق الشيء مقدار او نال مقدار آخر عظمي الا
 على سبيل التدرج فلا يلزم ان يكون ذلك من بعد البلوغ الى ما هو
 اقل منه فانه انما يرجع الى الخدم من المقدار وحدوث فردا عظيم
 من ثم عدم ابتداء وهو لا يستوجب ان يكون ذلك سبوتا فاجدوا
 ما هو اصغر منه واستبان ان كل ما تيسر انما اذا تحرك خط من
 الانطباق على خط آخر مع ثبات الانطباق احدهما على الآخر في ذلك
 الاخر يحدث بينهما زاوية لا على التدرج بل حدونا زائدا في نفس
 الزمان الذي هو بعد آخر انما انطباق ولا يكون لها ان اقل
 الحدوث فاذا قد انكشف عليك ان زاوية القطر والمحيط

ليس يتجلى

ليس يتجلى على التدرج الى ان نصير من جهة بل تحدث المنفرقة
 في جميع زمان حركة القطر واحدة لا على ان يخص ابتداء هذه
 بان اذا الحادة المستقيمة الخطين الحادتين القطر المتحرك القطر
 المفروض ثباتا يحدث كذلك وتضم الى زاوية القطر المحيط انما
 لا على التدرج بل مرة واحدة في نفس ذلك الزمان وكل ان يكون
 فيه فلا طفرة في تلك الاعظمة الحادة وتجمع الحركة المتوسطة للقطر
 وبسببها فانها توقف في تحققها على تحقق حركة ما قطعية لا بان
 تطبق على قدر ما منها اصلا فاذا قد تحقق الامر وان كانت
 الزاوية من الكميات او من الكيفيات المختصة بها فيتحقق
 تشكيل وحدها تلك تعود فيقول زاوية ا ب ح الماصلة
 من القطر والمحيط ب ح ح المفاطع للزاوية اصغر من زاوية ا ب ح
 والمحيط وقوع احد ضلعيها وهو ب ح جميع ضلع ا ب مشترك
 بينهما وبين قوس ب ح الضلع الآخر زاوية القطر والمحيط
 فاذا فرضنا حركة ب ح مع ثبات نقطة ب منه منطقة على نقطة
 التماس الى جهة ب الى ان ينطبق على ب الخط المماس
 تقرب نقطة ج موضع تقاطع خط ب ح ح والزاوية ثانيا
 الى النقطة ب محال تماس الدائرة وخط ب ح
 الى ان يتصل الى النقطة التماس وينطبق على
 ب فيعظم زاوية ا ب ح ب ب اية الى ان
 نصير فاما يكون دون البلوغ الى المساواة او



القطر والمحيط فان سح ح د ا م قاطعاً للدايرة يكون تلك الزاوية
اصغر من زاوية ا ب ح اقل من القاطع الى التماس صارت هي اعظم منها
فقد صار الاصغر من مقدار اعظم منه بالتدرج على سبيل الانطباق على
الحركة القطعية من غير ان ياتي ان زاوية س ح د زاوية تاس
خطيب ه والدايرة وان كانت احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الطين كغيرها من المقادير القاطعة لانها انما هي غير النهاية وان كان
انقسامها الوقوع خط مستقيم فيلعبها وحين انتقال خطب ح ج
من قاطعة الدائرة الى التماس انضاف زاوية التماس المقابلة للاسم
الى غير النهاية الى زاوية س ح د فحده واحدة من دون ان يضاف
اليها او لا بعض من تلك الزاوية مع ان ذلك الانضاف واقع
على حد من حدود الحركة القطعية خطب ح د وانما يحصل على التدرج
وكتب على ما غلبه التشكيك انه ينبغي ان يفرض خطب ح د
متحركاً الى ان ينطبق على خطب ه التماس ونفارق في الجهة الاخرى
لا ان ينقطع حركته عند الانطباق اذ لو انقطعته الحركة هناك
كان اعظم زاوية س ح د المستقيمة الضلعين من زاوية ا ب ح
والمحيط ولا يضاف زاوية التماس من خارج اليها يحصل ان
دفعه عند انقطاع الحركة والطرفة انما هي الوصول الى مقدار زح
من حدود الحركة في الوسط من دون الوصول الى اقل منه قبل الوصول
اليكذلك في طرف الحركة اذ يمكن ان يكون حدود ذلك المقدار
موقوفاً على انقضاء الحركة لا على سبيل الانطباق عليها فليتنا مل
ثم قال في جواب التشكيك وبان الجسم يقال لك ليس

زاوية القطر

زاوية القطر والمحيط لها اعتباران اعتباراً باعتبارها سطحاً واعتباراً
انها احيطت بمستقيم مستديري هي انما يقع في طريق تلك
الحركة باعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني وذلك لان
شيئاً من الزوايا المستقيمة لا يمكن ان تساوي اوتية
مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم
من المستقيمة الضلعين على المستقيم مختلفه فاما ان يقع
المستقيم الآخر من المختلفين او خارجاً عنها اذ لا يمكن ان يقع
المستقيم على المستديري لا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما ينبغي
وبالمجمله يخلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين
باعتبارها معاً او كون احد هما مستقيماً والاخر مستديراً
لكون المستقيم والمستديري مختلفين بالمهية لا يقع في طريق الحركة في الآخر فالزاوية
حج المقدار الخطي بالحركة مثلاً لا ياتي في شيء من المراتب مقداراً
ما سطحي ولا بالعكس وكذلك المثلث ا ب ح في السطح بالحركة لا يبلغ في
شيء من حدود الحركة الى مساواة جسمها ولا العكس فكل فرد
من احد نوعي الزاويتين اذا تحرك ضلعه وصار كبراً ما يبلغ
بالقدر الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في التدرج بين المبدأ
والمنتهى من ذلك النوع وهي التي يكون واقعاً في مسلك تلك
الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا

يكون تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسط بين
 البداية والنهاية فاذن ليس بينهما زاوية الزاوية التي هي متقيمة
 ضلعي تلك من حيث احاطة المستقيمين بها في شي من اب
 التبريح لزاوية القطر والمحيط من حيث احاطة مستقيم مستدير بها انهم
 يلزمسا وانها لها من حيث كونها سطحين معزالين من ملاحظية
 الحقيقة وكذلك زاوية التماس من خارج الدائرة اما تنضاف الى
 اسبج المستقيمة الضلعين في فقه واحدة من حيث انها محاطة بحيط
 الدائرة والمستقيمة التماس لها اما سطحها مع قطع النظم تلك
 الحقيقة فاما تنضم الى سطحها شيئا فشيئا اذ كلما تقرب نقطة التقاطع
 الى نقطة التماس تنضم شي من ذلك السطح الى هذا السطح وهكذا الى
 ينتهي في النهاية فينضم زاوية التماس المحاطة بالمختلفين من تلك
 الحقيقة الى تلك المستقيمة الضلعين في فقه فتنضم تلك اعظم
 من زاوية القطر والمحيط الغير الواقعة من تلك الحقيقة في مسا
 الحركة ولا يخرج في ارتكابه فليست برأى كلام السيد الداما في هذه
 اقوال واجتهاد التوفيق اما اولها فاذكره في الشورى والجل من اوله الى آخره
 فلا يفتقر الى الشبهة اصلا لان حاصل ما ذكره فيليس الا ان حدوث الحركة
 في نفس مجرى الزمان وليس لها ان اولها فاذكره في القطر وحدث الزاوية
 المستقيمة الطرفين فهذا حدوث الحركة وحدث الزاوية المستقيمة الطرفين
 دفعة واحدة من الى اعظم الجوار ودفعة واحدة ان دفعة واحدة ما ترك

زاوية من منطبة الخط الخامس وخط ج ح بعد الزوال عن الانطلاق
 وصار زاوية اصغر الخواص الى الصل من المحيط والخط الخامس بعد ان تمام
 الزاوية الى اذنه بعد الانطلاق بحركة واحدة غير منقطعة وصادت زاوية
 وحركة اعظم من ضعف زاوية اصغر الخواص من غير ان يساوي الضعف
 لان الزاوية الى الصل بعد الزوال التي هي سقيمة الخطين اعظم من اصغر
 الخواص وقلزم الطفرة من جهة اخرى ولا يمكن الجواب بما ذكره من حدوث
 الحركة الزاوية وبقوة واحدة من غير طفرة لاننا فرضنا في اثبات الحركة من
 غير حدوث ولكن ايضا تصوير لرؤم الطفرة بمثل في الذي هو زناه
 بصورة واحدة غير زناه او منشاء الغلط والاشتباه عرفت سابقا
 من عدم تفننه من تبين انواع الزاوية بمبانية نوعين من الانواع
 الثلاثة التي هي مستقيمة الخطين ومستديرة الخطين ومختلفة الخطين
 وان القائمة والمنفرجة والزاوية من كل نوع بمبانية لواحدة منها
 من النوع الاخر وفيه الاسماء الثلاثة شتركة بالاشتراك اللفظي
 بين الانواع الثلاثة من الانواع الثلاثة ولذا اهل الصناعة الرياضية مع
 ان شأنهم ان لا يشتغلوا بالامثال الحقيقية علماء الطبيعة والآلهي بل
 شأنهم المسامحة والاضطراب في سائر الابواب وذكروا فيها ان
 القائمة لا يكون الا من سقيمة الخطين والزاوية الاربع المتساوية
 من تقاطع الدوائر الغمام القوايم سماها القائمة على سبيل التشبيه
 والمجاز وان كان التسمية حقيقة الضم كان اصطلاحا اخر فمذا
 صرح فيما ذكرنا وصحوا ايضا ان القائمة لا تكون من المختلفة الخطين

من غير

وهذا المظهر

وهذا المظهر قد غفل عنه المحبون وقالوا ما قالوا ومنشأ آخر للثبته
 والغفل عن الجواب بلحق ان السطح المستديرة المستوى والخط المستديرة
 المستقيمة متباينة نوعا كما قالوا القاطبة مسطورية في كتبهم والزاوية كما
 او كيف ايضا متباينة نوعا والقائمة متباينة ما من الانواع لا توجد
 في المختلفة الخطين ان الحركة في كل مقولة في نوع منها في كل نوع
 تكون في افراد ذلك النوع لا افراد نوع آخر فاذا تحرك خط ح ح
 وصار اعظم الخواص او اصغر الخواص او منفرجة او اعظم من الضعف
 فالقائل المعترض اذا قال ما سوي القائمة او الضعف والطفرة
 نقول لاي من القائمة من افراد هذا النوع حتى يساويه والقائمة من نوع آخر
 لا تكون من افراد هذا النوع والحركة في كل نوع لا تبدل بها افراد نوع آخر فيها
 وكذا في صورته الضعف مع ان الشبهة في ذلك نقول ان الضعف نسبة
 الاضافه بين شيئين ولا تكون هذه النسبة الاضافية الا بين امرين
 متساويين في النوع وهذا امر قد ذكره الشيخ في فاطمته ويا في الحقيقة
 في سائر الكتب والزاوية المستقيمة الخطين المختلفة بمبانية نوعا وكيف
 يمكن النسبة بينها بالضعف وغيره وما ذكره اقلية من ان المختلفة الخطين
 اصغر من كل زاوية هي سقيمة الخطين كذا اعظم الخواص في نسب الزوايا
 بعضها الى البعض فهذا مسامحة في دأبهم وقعت منه وصارت منشأ
 لهذه الاغلاط والاشتباهات ومراعاة ان مثل هذه الزاوية لا تكون من الخطين
 ولا تكون مثل هذه النسبة في هذا النوع في ذلك النوع كما يقول هذه النسبة المقارنة

لا توجد في السبل العرفية مثلا أو العكس فيه نسبة قسمة والاضحية
 المساحة شفعهم في اخذ الجيوب والاوقار والقسي فلذا ارتكبوها وما التفت
 الى التحقيق للبحث في الامتية واما ثانياً فذكره في التكميل
 وجوابه ان في السبل اوية القطر المحيط لها اعتبار ان اعتبار ان السطح
 واعتبار ان السطح مستقيم ومستدير يعني انما تقع في طريق تلك الزاوية
 بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني فلو فاضح لان السطح نوعان
 متباينان فلو كان في السطح لا بد ان يكون في احداهما وفي الثاني المستدير ومنه يتبع
 والسطح الذي هو محمل مستقيمة الطغيان في السطح الذي هو محمل مختلف الضلعين من حيث
 نوع الاستدارة واستواء وقدم ان السطح لو اخذ لا يجوز ان يكون محلا لها
 فكيف يكون محلا للزوايا الواحدة اذ من مع ان هذا الظاهر الفاضل لان السطح من حيث
 هو سطح لا يكون زاوية ولا ضلع في الراوية وتعاظمها وتعاظمها لا السطح من حيث
 بهود الجوانب في بيان هذا التاويل فظهر وتطرق بما به حقيقة الواقع ووافق
 الحق بما يمكن ان يجعل جوابا لصل الشبهة فلا خلاف وقصور كيف لم يتبين هذا
 الفاضل ولم يظهر عليهم مع ما اطلع عليه سريرة الحال وافند الموقر المسدود
 وعليه التكاليف في المبدأ والمعاد
~~فلا خلاف في ان السطح مستقيم ومستدير~~
~~في السطحين من حيث هو~~
 ما عرفت ان هذا الجواب بالاعتبار اسم الاول هو في الحقيقة
 ان السطحين من حيث هو

ونظام

وينطبق مع ان حركة الافلاك كانت تحتها في جواربها من غير
 السطح اصل اعلم الم
 فلو ان السطح الدائري او المربع او السطح المستقيم او المستدير
 ما يتصل بغيره الا اتصالا غير تاما حسن كبريات امر منطقة البرج
 فلو ان السطح في افق يابوتي ووضعه تام الميل الكلي فان قطب
 البرج هناك ينطبق على كل دونه من مدار البرج وعلى كل خط
 من دونه واحد فسطح السطح منطقة البرج على الافق لا يحد الا في
 قطب منطقة البرج من قطب الافق بحركة المعدل في فرق الافق
 منطقة البرج من الافق ووضعه وخطاها في سطح منطقة البرج
 ووضعه لا في زمان ويغرب بعضهما الا في وليس للصفحة الخارجة طالع
 من مدار البرج ولا للصفحة الخارجة خارج بل انما يكون طالع
 ذلك من غروب ودمج منطقة من المعدل في طالع المنطقة الخارجة
 مع تمام دور مدار البرج في السطح المستقيم في ان السطح
 والغروب لا يكون الا بالركن الذي لا يكون الا في زمان فيستدعي
 طالع غروب تام من المعدل في السطح والغروب غروب تام في الخارج
 ولو ارتكب وقيل ان طالع المنطقة او غروب على جبل الذروة
 حتى يكون في زمان لزم تقاطع الخطتين في السطح في انما صحت
 فما اسهل لك ان تعرفه من بعد ما علمت انك اغترى كلاما

واقول ان هذا هو الوجه الذي لا يتصور فيه الاستطراد في هذه الاخرى بل انما
تخللها بالحرارة الاستاذة المحقق والخبر لا يصدق صاحب الفقه القديس
والطبع المصنعية الفايضة بآلة الثاني المشهود له بالرايين
انما هي من غفلة صدقها الى طلع النور بعد استئتمت ان حرره
فان ان طلع عليه في غير اوان وصل الى او اطلعت عليه وحدثت كثر اوقافا
وذكر ان خفا وفرا في غيبة الى في فريضة فلا جرم وحدثت هذه الاخر
بوجهي هذه الحركات اخطت جزا بان قد تفرغ في احوال الهند والملك
بالبيان القاطع لداية التكتسب والاحتياط ان الراوية الواقتين
الخط المماس من خارج المحيط الدائرة المحيطة على قطر دائرة المحيط الاصغر
من كل مادة مستقيمة الخطين وان لا يمكن ان يقع خط مستقيم اصلا في
ذلك المماس ومن ههنا انصب على كسوف الوهم في تلك التهمة في الروايات
اكتفت الى احوال اصطلاحها ذباب القيل والقال لا بل اخذ عقاب بقول قول
الرجال وجب كالبلا بل في تفصيل البطلان ومادة ما سجد صورته وسماه
ولمسته هو ان الراوية الحادثة من الخط المذكور والقطر قائم على مركزه
على الراوية التي بين القطر والمحيط المصنوع من الملائكة جزءا وظان يادها
عليها بعد ان ينادي به المذكورة التي ذكرتها انها اصغر من كل مادة مستقيمة
الخطين وحق نقول ان فرض تحرك القطر المذكور مع ثبات نقطة تاسيس
المحيط الى خلاف جهة الراوية ولا شك انه فرض امر ممكن بل واقع في
لا يوجد له في الوجود واقع ولا مانع يلزم الطفرة التي حكم عليها البديهة بالبطلان

والعدم ليس

والعدم وليس له ان في طريق الواقع انزاج ولا مشقة قدم بان المردوم ان كان كرك
الخط المذكور فلا مشقة يتوهم من موضع الاول وموضع الثاني راوية مستقيمة الخطين
تضاف الى الراوية التي كانت بين القطر والمحيط وقلنا انها اصغر من الثانية
بقدر الراوية التي بين الخط المماس والمحيط التي لا يوجد مثلها مادة مستقيمة الخطين
ولا يمكن بالبرهان المذكور ان يكون الراوية المستقيمة بعد تلك الراوية بل
اعظم منها بالمحيط لانها مستقيمة الخطين فيلزم من ان فيها انها الى الراوية
المذكورة ان يصير تلك الراوية اعظم من الثانية مع انها كانت نقص
منها بدون ان يصل فيما بين الى القائمة لان وصولها اليها موقوف على
ينضاف الى الراوية المذكورة المقدار المذكور وهو مجموع لما علمت من ان كل
ما ينضاف اليها يكون اعظم منه وعلى هي الا الطفرة المستقيمة وقد تجلوا
في وقوعها كل حيلة ولم يجد التوهم اليه وسيلة والجواب الذي يوجب الى الصواب
وهو ان يزيل الارتباب هو الجواب الذي ذكره المحقق الدواني وان
رداه الاقاصي والاداني لعدم وصولهم الى فهم دقائق المعاني وقصورهم
عن درك عقايق المباني خلاصة ان الراوية من قبيل الكيفيات اي
انها بديهية عارضة للسطح لا بسبب اجاطة الخطين به والهيئة التي يتبعها
ما بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى اصلا فاذا فرض ان
الراوية الحادثة التي بين القطر والمحيط يصير منفرقة عند تحرك القطر بدون
ان يصير قائمة لا يلزم الطفرة المحال لان هذه الكيفية ليست في طريق
حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما علمت ان لا يمكن ان يوجد بين المستقيم
والمنحنى مثل هذه الهيئة وهذا كما تحرك جسم من المايض الى السواد بكون

ان يصل الى اذن ليس في طريق حركة كالفنقية مثلا فان قلت بسبب الزاوية
 من قول الكيف لكن لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات لا
 تنصف داما ولو بالعرض بالبعد والخط والتضييق والانفراج الذي هو من
 خواص الكم على هذا لا ينفج الجواب المذكور او نقل الكلام الى موضوع الاقول
 ان موضوع المادة اصغر من موضوع القامية وموضوع القامية من موضوع
 المنفرقة فاذا صارت المادة منفردة بدون ان يصير قامية على ما قررنا في
 ان يصير موضوع المادة الصغر من موضوع المنفرقة بدون ان يصير موضوع القامية
 فيلزم ان يصير المقدار الصغير كبر ابدون ان يصل الى المقدار الذي في ليس
 كما ان يصير الذراع من دون ان يصير ذراعا وضا دواعين وهو الاذن
 يمكن المتقابلين وذلك ان تحضر الشبهة ونقول لا ريب في ان سطح الزاوية
 التي من المحيط القطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه
 جزء ضروريه وكذا ان اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية تحرك العمود
 ايضا الى سمت حركة لو فرض بقا العمودية ولا بد ان يقع العمود ما في
 حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم بين العمود المفروض والزاوية
 ومن المحيط بالبرهان المذكور لو كان سطح الزاوية القامية التي من هذا
 العمود الواقع في داخل الدائرة ومن القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية
 التي من المحيط فبذلك القطر لكونه جزءا ايضا بهية فيلزم ان يصير الخط
 من الكل بدون ان يصير مثله بهت قلت في هذا القول ان كانت
 قصة الباع وضييق الذراع لان كون موضوع المادة اصغر من موضوع القامية
 وموضوع القامية اصغر من موضوع المنفرقة لا معنى له على الاطلاق ان

موضوع الزاوية

موضوع الزاوية هو السطح مثلا لكن بشرط عدم تعيين احد جهتيه لانه
 كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية لكون باقية باقياها
 ومنه السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعيين بعده لانه باعتبار المساحة
 وهي ان يكون بعد التعيين المذكور فان قلت بلفظ تعيين احد جهتيه فيما
 نحن بعده لانه لا يكون المتقابلة بين السطحين باعتبار احد البعدين اذ
 لا أقل من ان يجمع توجه الى المتقابلة بين الخطين المتعينين ولا ريب
 في محتملها فنقول توجه ان موضوع الزاوية التي بين المحيط والقطر ما يتعارف
 بعده المعين بالضلعيين متين من موضوع الزاوية التي بين القطر
 والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك يصير اوسع من ذلك الاعتبار
 المذكور مستند ذلك من دون كون يصير مثله في ليس قلت عدم تعيين
 احد جهتي السطح الذي هو موضوع الزاوية صار سببا لعدم تعيين بعده
 الا في اضعف في الجمل وان كان لوقوع تعيين باعتبار وقوعه بين الضلعين
 فان لا يمكن المتقابلة باعتبار هذا البعد ايضا لانه ان سطح الزاوية
 لا يمكن له تعيين في جهة الطول بل كما تحقق سطح ما في هذه الجهة كانت
 الزاوية كما لها فلا محالة لا يمكن ان يقع موضوع سطح الزاوية الفلا في الذي
 هو عبارة عن انفرجها بقدر شبهة او ذراع مثلا اذ هذا المقدار الذي
 عينته للانفراج يمكن ان يعين قدر آخر تحت الفرض منه لان سطحه لا يحقق
 تحت الفرض وما دام تحقق سطحه ما تحققفت الزاوية وكذا الى غير النهاية
 فظهر انه لا يمكن المتقابلة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق
 نعم لو كان الانفراج في الزاوية في جميع المواضع بقدر واحد لا يمكن ان

يقول فرض الراوية كذا وان لم يكن لها معنى وليس فليس فان قلت فعلى ذلك
 يلزم ان لا يصح المقابلة بين زاويتي اصطلاح اذا تعادلت بالضرورة انه يصح ان يوق
 ان المنفردة او من القائمة والقائمة من الحادثة بل فيما نحن بصدده يعلم بداهة
 ان الزاوية التي بين العمود والقطر او من التي بين المحيط والقطر التي حصل
 بين المحيط والقطر بعد فرض حركته او من التي بين العمود المتحرك والقطر
 ومنه التقصير عن ذلك قلت لا شبهة كما ذكرنا في انه لا يمكن المقابلة بين
 سطحين احدهما الاطلاق والآخر انفرجها ايضا كذا وكذا لا يمكن ان يوق
 ان معنى كون زاوية اعظم من زاوية اخرى مثلا انه كل ما فرض من قطعات
 سطحين او من زاوية انفرجها انهما اعظم من كل ما فرض من قطعات سطحين
 او من زاوية انفرجها ضرورة انه يمكن ان يوجد من قطعات سطحين او من
 زاوية انفرجها قطعتان او قد يكون اعظم من بعض قطعات
 القائمة بالمتفرقة ايضا ومن بعض مقادير انفرجها وهو خط فلان اذا
 لا معنى للمقابلة بينهما اذا كانتا مستقيمتين الخطين يوقى انه اذا فرض
 تطبيق احد الضلعين من احدهما على الآخر فاما ان يطبق الضلع
 الآخر على الآخر او يقع خارجا من الزاوية او داخلها فهذا على الاول انهما
 وعلى الثاني الاول اعظم او من وعلى الثالث الثانية اذا كانتا مستقيمتين
 مستقيمتين الخطين الاخرى مستقيمة ونحوه فلا يتصور الضورة الاولى
 لاستحالة التطبيق المستقيمة على المنحني ونحوه في الاخرين فيكون احدهما
 اما اعظم من الاخرى او او من او اصغر او من فقط او لوق معنى المقابلة
 بينهما انه اذا اخذ من ضلعها بقدر واحد وصل بينهما بخط اما مسطرة

المثلثين اللذين يحصلان من قسمة او مقدار الخطين الواصلين بينهما
 او يكون احدهما اعظم والاخر اقل فغلب الاول الزاوية متساويتان
 وعلى الثاني الاعظم اعظم والاقل اقل فغلب هذا المعنى لا يستقيم
 في زاويتي المستقيمتين الخطين نعم يقصود معنى آخر للخط والخط المستقيم
 اذا كان احدهما واقعة داخل الاخرى سواء كانتا مستقيمتين الخطين او احدهما
 مستقيمة الخطين والاخرى مستقيمة ونحوه كما في ما نحن بصدده وهو ان
 يوق ان الغلبة هي التي كل خط يخرج من احد ضلعها الى ضلعها الآخر فيكون
 بعض ذلك الخط خطا واصلا من احد ضلع الاخرى الى الاخر مثلا الزاوية
 التي بين العمود الخارج والقطر اعظم من الزاوية التي بين المحيط والمحيط
 بمعنى ان كل خط يخرج من العمود الى القطر يكون بعض منه خطا واصلا بين
 المحيط والقطر او قد يرفقت به انفقول قد ظهر ان حاصل كون سطح
 الزاوية التي بين العمود والقطر اعظم من سطح الزاوية التي بين المحيط
 المحيط ليس الا ان احد ضلع الاول الذي هو العمود يقع خارج الدائرة
 وكذا حاصل كون الزاوية التي بين المحيط والقطر بعد حركته القطر اعظم من
 الزاوية التي بين المحيط والعمود المتحرك ليس الا ان احد ضلع الثانية الذي
 الذي هو العمود يقع داخل الزاوية اي الدائرة فيرجع حال الثانية الى
 الخط الخارج من الدائرة وهو العمود اذا تحرك يلزم ان يكون كل ما تحرك
 واي قدر تحرك يقع داخل الدائرة ومنه يمنع استحالة القول انه لا بد ان
 يكون كذلك التل ان الانطباق بين الخط والدائرة يخرج فلان ان يتصل
 الخارج الى الدوائر ويكون حاصل الخط ان كل خط يخرج من الاول الى ضلعها
 الى الاخر يكون بعضه خطا واصلا بين ضلع الاخرى وفي الثانية الغلبة كذلك

المثلثين اللذين

وجميع الشبهات الى ان زاوية كانت بحيث ان كل خط يخرج من احد ضلعيها
 الى الآخر يكون بعضه خطا واصلا من احد ضلعي الاخرى الى الآخر فصار جارا
 الامر بالعكس لانهم استلزموا ايضا ان البراهمة لا يكون لها اول دليل عليها
 ومن غيرية فليظهر ان لا يخفى ايضا ان كل قطعة اخذت من سطح الزاوية التي
 بين المحيط القطر وانفراج بينهما يكون اصغر والنقص من قطعة اخذت
 من سطح الزاوية التي بين العمود والقطر وانفراج بينهما لا يصير جارا
 اعظم من القطعة والانفراج المذكورين بدون ان يصير اشلهما اصلان
 في البين الى شلهما البين ومن يدعي عدم الوصول فعليه اقامة البرهان عليه
 اذا كانت الحال بهذا المنوال فقد وثقت شبهة الطريقة ما قد اتمت على
 لانه اما ان يكون باعتبار عدم تحقق الهيئة التي هي القائمة في انشاء الحركة فقط
 علمت فحقن حيث ان هذه الهيئة ليس بما يكون في انشاء الحركة حتى يلزم
 الوصول اليها لعدم امكان تحقق تلك الهيئة بين المستقيم والمنحنى اما
 باعتبار ان مقدار امعنا صغيرا يصير كما كان من دون ان يصل الى
 المقدار الذي في البين فقط لانه لا يلزم اصلا واما باعتبار ان يلزم ان يصير
 زاوية او سطحها التي بقيت في العرف انها النقص من الاخرى بحيث يبق
 لها في العرف انها اعظم منها بدون ان يصل الى المساواة وذلك ايضا
 قد علمت من ستمائة لان مرجع العظم والصغر الذي بهما ليس الا المعنيين
 المذكورين وليس شئ منها بحيث ان يمتنع فيه صيرورة الاصغر اعظم دون
 الوصول الى المساواة ولا يخفى معنى ان يمكن ان يحسب فيه الزاوية المنحدرة
 من وجهه فليات به فان قلت تجد بهيته ان القائمة التي بين القطر والعمود

الخارج قبل

الخارج قبل التحرك كل النسبة الى التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك في نفسها
 الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير مثله واتي محذورا من ان قلت
 ان جعلت الراوية بمعنى الهيئة فالجزيئة والكليئة بين الراويتين المذكورتين
 غير مسلمة ووجه ذلك ان لو سلم فصيروته مثل هذا الجزء وكلا بدون ان يصير مثل
 الكل ما لا محذور فيه كاللاخفي اذ لم يستلزم الجزيئة والكليئة قدرته حتى يكون
 ذلك منها مما لا او ان جعلتها بمعنى السطح فان اخذته مطلقا فقد عرفت
 ان لا يمكن سح الحكم بالجزيئة والكليئة اصلا وان اخذته معنا فلا يصير جارا
 فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغرا وقصيرا آخر جزءا منه اعظم والعمود
 وكذا بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثله فظهر ان معنى الجزيئة والكليئة
 الذي يقول اننا نجده بهيته ليس مآله الى المعاني التي ذكرنا وبقينا ان لا
 يلزم محذور منها هذا بندهما ذكره هذا النحرير الذي وقع بعبارته وساقط
 بعبارته والفاطمة بعد الفراغ مما على ما نقل في قولنا ومنه الهداية في البداية
 والنهاية اما اولها فذكره اولا الى قوله قد تحلوا في دفعها كل جيلة فهو تقرير
 اصل الشبهة بعبارته اخرى مع نقض باسجاع رايقة ونقرا واستحدا
 فاريقة فريما قرره المحقق الدواني والسيد الداماد وما ذكرناه في قولنا فان
 قلت سبب ان الراوية فهو تقرير المحقق الدواني على وفق ظاهر
 الذي هو غير ظاهر في الواقع ويمكن تنزيله على الحق الذي اولناه به كما عرفت
 لكن هذا المحقق المعاصر ما اوله باولنا كما ترى وسنوف من ما ياتي ايضا انما
 باولنا وما ذكره رابعا الى قوله ذلك ان تنصير الشبهة فهو تقرير اعتراض

الحكماء بالادنى تفاوت في التعريف ما ذكره خامس الى قوله قلت هذا القول انما نشأ من
 قصور الباع وصيق الذراع فهو تقرير بالشبهتين وجه آخر ونقل الشبهتين من مقام
 الى مقام آخر من تلقا نفسه كما قررنا نحن ايضا نقل هذا في حركة الخط الخامس لو جاز
 وان كان هذا ايضا لا يخرج من قدومه ذكره سادس الى قوله فان قلت كيف يقين
 فهو جواب اعتراض غرائب الحكماء على المحقق الدواني من قبل نفسه ولا يخفى في صاوه
 وبانه لما كان موقوفاً على المقدمات الرياضية التي بهذا الدقيق المعاصر ليس له ترتيب
 فيها اجل في ممارستها وهما مباح انه شرع فيها بل لا يتحقق وقوع منه ما وقع من الزايات
 وصار لذلك شجيرة الجبر فاحتجنا الى ذكر هذه المقدمات ثم الكمال على ما صدر منه
 فاقول لا تقاويل الواصل اليها من امر الزاوية خمسة الاول قول من قال ان الزاوية
 من الكيف الثاني قول من قال انها من الكم الثالث قول من قال انها من المضاف
 الرابع قول من قال انها من الوضع الخامس قول من قال انها من الكم وليست
 خطأ ولا اسطى ولا يسمي بل هي نوع من الكم حادث بين نوعين فالزاوية اسطى
 تحدث بين خطين والسطح والجمعية بين السطح والجسم فكان الزاوية المسطحة عند
 هذا القابل سطح ليس يتكامل عرضه والزاوية الجمعية جسم ليس يتكامل عمقه وقد عرفت
 ان المختار منه ما قول سادس هو ان الزاوية مركبة من الكم والكيف وداعله
 تحت مقولتين باعتبار الزاويتين كما ذكرنا سابقا وعلى جميع الاقوال حقيقة
 الزاوية والمراد منها المستعمل المعمول عليه لا اعتماد عند اهل الهيئة والهندسة
 والاصول في المسطرة التي هي المراد منها هو ان السطح الذي بين الخطين
 المتساويين على نقطة امتداد ان متقاطعا ان احدهما هو الواقع بين

ديك الخط

ديك الخطين والآخر مقلط له وهو المبتدأ من نقطة هي ملتقى الخطين في اذا
 اعتبرنا اثنين كل من ديكت الامتدادين باثباته الى الحدين لم يكن السطح
 بهذا الاعتبار زاوية ولا معروض زاوية لا تخرج يفتسم في الجاهتين بخلاف
 الزاوية فانها تنقسم في جهة فقط واذا اعتبرنا اثنين امتداد هذه الواقيتين
 الخطيين فقط باثباته اليه ولم يعتبرنا اثنين امتداد هذه الآخر المبتدأ من
 نقطة تقاطع الخطين باثباته الى حد آخر او كونه غير متناه في الجهة المقابلة
 لجهة النقطة وهذا الامتداد لا يدخل الشيء من طول الخطين وقصرهما في حال الزاوية
 بل انما اعتبر الامتداد المطلق المبتدأ من تلك النقطة ليكون السطح
 بهذا الاعتبار غير قابل للامتداد الى الامتداد الواصل بين الخطين
 فيكون السطح بهذا الاعتبار زاوية او معروض زاوية وهذا كانه قد مر في كلام
 الشيخ فالزاوية لا شك كانه مقرر عند اهل الرياض انما مقتضى في الامتداد
 الواصل بين الخطين سواء كان انفا ما بالذات او بالعرض وغير مقتضى اصلا
 باعتبار الامتداد الا من نقطة التقاطع وان هذا الامتداد لا يدخل في تحقيق
 الزاوية لا شرطا ولا شرطاً ولما كانت الزاويتين الموجودات الخارجية
 الشقية فلا شك انها متعينة غاية التعيين واما بهام هذا الامتداد لا يجعل
 الزاوية متميزة بل جعل السطح بهما لا السطح المعروف للزاوية هو لا يتعين و
 الا انهم يسمون الزاوية وليس فليس بل التحقيق ان المعروض للزاوية و
 السطح المصطلح متغايران ولا كلام لنا في الثاني بل كلامنا في الاول ونظري عليه
 السطح مجازا لا حقيقة لانه لا يكون الا ما اعتبر فيه الامتداد ان محاذ ما بالذات

فيه الامتداد الواحد دون الآخر فلا يكون سطح الامجازا وسواء كان هذا انوعا
 متباين الكمية كما هو منسوب القابل الى المماس ولا فهو كم وموجودا وية كانت او
 معروضها منقسم بهذا الاعتبار بالفعل كالزاوية اذ هو الزاوية او معروضها
 او جزءا والافتام باعتبارها وقابل للقسمة الى غير النهاية بهذا الافتام والركلة
 فيه لا يبين قطعها للافتاد الغير المتناهية من بين طرفة والارض الطرفة
 اذا امتد هذا افتادنا فنقول ظهر ان قوله لان سكون معروض المادة اصغر من معروض
 القايتة معروض القايتة اصغر من معروض المنفردة لا معنى له على الإطلاق لان
 معروض الزاوية هو السطح مثلا لكن بشرط عدم تعيين احد بعديهما انما نشأ من قسمة
 الباع وضيق النزاع مع اننا لا معنى له اصلا وعلى الإطلاق لان معروض الزاوية هو
 السطح المتعريف بعين احد امتداديه دون الآخر وهذا المعروض كجانب القامة
 بسبب الامتداد المتعين والالزام ان لا ينقسم الزاوية لكنها منقسمة تقطعا
 وكل منقسم فلا بد من قابلية الافتام بالذات فهذا المنقسم بالذات ليس هو
 الزاوية لانها عند هليته فهو معروضها الذي هو السطح المعقوف في تعيين احد بعديها
 واذا كان هو المنقسم بالذات الى غير النهاية في هذا الامتداد كالزاوية
 فيكون متصفا بالذات بالصور والكبر اللازمان للمنقسم بالذات الذي هو
 متبرج تحت ذلك فيكون هذا المعروض قطعاً متصفا بالصور والكبر فلا يمكن
 معروض المادة يكون اصغر من معروض القايتة وهو اصغر من معروض المنفردة
 وظهر ان قوله ولذا انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية
 بل يكون قابلية الافتاد لان الكلام في الافتام في الامتداد المتعريف في
 الافتاد في الامتداد الغير المتعريف خارج عن المقصود والادخل في ما نحن

وظهرنا قوله

وظهرنا قوله وضع السطح وكبره لا يعين الا بعدين بعديه لانها باعتبار
 وهي انما يكون بعدين المتعريف المذكور لان الكلام ليس في مساحة السطح بل في
 متعريفه الامتداد ان الذي يعتبر فيه التعريف المذكور بل الكلام في مساحة السطح
 الذي يعتبر فيه بعدين احد الامتدادين دون الآخر المنقسم باعتبار الافتاد
 المتعريف من المنقسم في الامتداد الآخر الغير المتعريف في التعريف الذي هو معروض
 الزاوية المنقسم في الامتداد المتعريف قطعاً المستقلة لافتام معروضها
 بالذات في هذا الامتداد بل الكلام في الصور والكبر بهذا الاعتبار لا الزام لا
 بهذا الاعتبار فان سميت هذا مساحة والافتاد لفتامها ولزم منه الصور الكبر
 ومن الحركة فيه وعدم طي الاقدار الطرفة وصيوره الصغيرة من غير ان
 يصير مساويا وليست تحرى كيف غفل عن افتام الزاوية ومعروضها
 الذي هو سطح الكل من غير انكار احد اياه حتى صدر منه مثل هذه الزاوية والفتاد
 واما ثانياً فافاد في جواب القابل بالتيه في بعدين احد بعديه
 فيما نحن بصدده انه يمكن المقايضة به بقوله قل بعدين بعدين احد بعدي السطح الذي
 هو معروض الزاوية صار سببا لعدم بعدين بعديه الآخر فينتج في الجملة لا يخفى فساد
 لان عدم إمكان المقايضة باعتبار هذا البعد ان كان باعتبار ان معروض الزاوية
 التي من المحيط والقطر معروض الزاوية التي من القطر والعمود متباينان في المقايضة
 والمقايضة لا يمكن الا بين الامور المتقدمة في النوع فهو ما ذكرنا من الجواب الحق في
 وهذا الحق المعاصر فاعلم انه لا يقطن به اصلا ولا طاف به طيف نوم وخیال
 بحيث لا يمكن شتمهم را حقه من كلامه وان كان باعتبار عدم بعدين بعدين
 فعدم بعدين بعدين لا دخل له في المقايضة بين افراد بعدين بعديه الا بعدين بعدين تكون الافراد

من نوع واحد حتى لا يمكن المقابلة ولا يخفى ما في قوله صار سببا لعدم تعيين بعده الآخر
الخاص من الخطية وتحت المشتق لا يخفى ما في قوله بأنه ان سطح الزاوية لا يمكن
لغيره ان يمازجها فانها ان لم يكن السطح في الكلام في معروضها وفيه اكمل خروج
عن المشايخ وعن قانون المحاذرة على عرف اهل هذه المسائل حيث لا يقولون
وعرض سطح الزاوية في مثل هذا المعنى كما عدم التدرج وقلة الربط بهذه العلوم
ولعدم الجدوى في النظر في مثل هذا الكلام الذي لا طائل تحته الا التطويل في غير ما
ارضا عنه وقال الحق يكون بهذا الطول والكثرة والحق فائدة في هذا القول القائل
الاتصاف مع الوقت والعمود في المقال والجواب ان ثبتت حقيقة الحال في بيان
جواب السؤال لا يستلزم ان يثبت من المقال فان علم ان الزاوية لا توجد الا بغيرها
على نقطة بها صفا لهما الزاوية وتبين الضلعين سواء كانا محاذين او متصيين او متوازيين
فالزاوية متحققة اذا ما خطين لا دخل لغيرهما وطولهما في حقيقة الزاوية فاذ اقررت
ساقى مثلث مثلا كيف كانا كانت الزاوية متحققة فاذا اخذت من السابقين
بقدر غير مثلا ووصلت بينهما بخط هو قاعدة المثلث كانت الزاوية كما هي اليها
واذا اخذت منها بقدر غيرين وثلاثة استدارا بقدر اربعة استدارا بقدر خمسة
غير وربع غير وربع غير وهكذا ووصلت بينهما بخط هو قاعدة المثلث
كانت الزاوية كما هي اليها فلو فرضت على السابقين نقطة غير نقطة التقاطع ولو على
غيرها فلا يمكن تميزا الى النقطة كان بينهما خط هو جزا السابقين فاذا وصلت
بينهما بخط هو صفة مثلث وكانت الزاوية كما هي اليها موجودة باقية بينهما واحدة
لان الزاوية كما كانت وكيف او غيرا لا يعتبر فيها اولى محالها الا الامتداد
الواقع بين الخطين والامتداد الاخذ من نقطة التقاطع الى مقابلها او الى

النهاية فلا يخفى

النهاية فلا يعتبر فيها اصلا ولا دخل له في تحقيقها ارشاد **لذا** قد تقرر عند اهل
الرياض ان هذه القواعد المختلفة متشابهة وكلها واحد وان الدوائر المتشابهة
وكبر المتواترة اذا اخذت من مركز كل خطين حتى يحد زاوية وقطعا للزاوية
سماها في القسمة المختلفة المقصولة من هذه الدوائر الخطين كما متشابهة ينبغي ان
القسمة المقصولة من الدائرة العظمى للموترة للزاوية الحادة ان كانت مثلا
عشر درجات كانت القسمة الباقية ايضا عشرة درجات وكذا اذا كانت تلك القسمة
متشابهة وتلك القسمة كذلك والادوار ايضا متشابهة ولا يخفى ان الزاوية
لا تتغير بالامور وضواها وانها لا اجزا واصلا لان القسامها اجزا
والحركة فيها باعتبار الامتداد الواصل بين الخطين وهو كما لا يخفى ولا يخفى
القواعد باعتبار طول الضلعين وقصرهما لا يخلف حال الزاوية ومعوضها
المعروفة وتعيينه تكون الانفراج بقدر غير او ذراع او زاوية او انقصا
طول الضلعين او قصرهما او كون الوتر اقرب او اجن من نقطة التقاطع لا دخل في
انفراج الزاوية او حدتها ان اراد بالانفراج الانفراج الزاوية وان اراد الانفراج
الوتر وتباعد الخطين فهذا اصطلاح جديد ووضع لغة جديدة من عند نفسه ما سغا
بهذا الى الآن وكما ذكرنا من قصر الحاج وعدم الوقوف في الرياض والنوط
فيما لا يعلم استقرار او اعتمادا على كمال النفس ومع انه على هذا الاصطلاح ايضا
لان القسمة الباقية لا يتغير لان الزاوية كما هي اليها فلو نظر لطلان قوله فانه لا يمكن تميزا
بين الزاويتين بهذا الاعتبار وكذا قوله نعم لو كان الانفراج في الزاوية وليت
شعري كيف توزع في هذه الاطراف التي كما تخالفه قواعد الرياض وقواعد الحكمين وكذا في
نقطة وكيف اقدم على مثل هذه الامور وجرؤ على هذا السؤال جري في الاجوبة الاسئلة

واما ان الشئ انما ذكر من انه اذا كانت الحال بهذا المنوال فقد وطلبت
 شعبة الطفرة باقوام الاصحاح ان يوضح ما قال ان اراد ان نشأت شعبة
 ما ذكره اضحت شعبة الطفرة فهو حق وان اراد ان يطل الشبهة
 فنقول انه لا شك وفقت الحركة في موضع الراوية وانها قابل للفتحة الى النهاية
 واذا كانت كل من جنس واحد ونوع واحد فالشبهة بينهما واقعة من بين
 بطلت والحق ان الغرض لا يطل اتصال هذه الكلمات وخرجها وتعد لها
 من فنون الكلام وتضييع للعلم والوقت فلهذا عرضنا عن الكلام على نقلنا
 وسانقل باقية عبرة لا والى البصائر وقضاء اللجب لا والى الايدي والابصار
 من الرايين والمنتقلين وادعوا المستعان وعليه التكلان ومن
 تقى وعفى واعوذ ومن مثل هذا الكلام ثم قال بعد ما نقلنا سابقا فقلت
 اننا نحن من الخط الاسر المحيطة العمود على القطر شبه امثلا ونصل بينه وبين
 المركز فيحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان سطحه مقدار معين البقية
 خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر
 وبعضه الخط الواصل المذكور لانه يصل بعد حركة القطر على نحو الذي فرضنا
 الى قدر المجموع كما اعترفتم ايضا لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا فلا بد ان يفي
 بالافرة الى ذلك القدر بالضرورة وانكاره سفسطة والزام للطرفة وحق
 يلزم محذور ان احدهما ان يكون الراوية التي بين المحيط والخط المستقيم
 الذي يربوهم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده المقذور
 الداخل مساويا للمجموع قائمية لان سطحها مساو لسطح القائمة مساو القائمة
 قائمية وكذا مساوي الراوتين الاخرين وهو وجه لعدم تحقق القائمة بين

المستقيم والمخفي

المستقيم والمخفي قائمية ان يكون القدر المنضاف الى القدر المذكور مساويا للقدر
 الخارج الذي هو مقدار الراوية المأذون من الخط الاسر والمحيط بعد السقيين وهو
 الضمح لا يلزم ان يكون الراوية التي بين القطر والخط المستقيم مثل الراوية
 التي بين الخط الاسر والمحيط مساوية لسطحها السطح بعد السقيين وقد برهن ان
 لا راوية بين الخطين السقيين مثل تلك الراوية فقلت اما الاول فاقبل
 ان مساوي القائمة قائمية كان مرادهم منه ان المنطبق على القائمة قائمية لهذا
 ادعوا الضرورة فيه اذ لا ضرورة في غيره وجه لا محال لما قلت لان الانطباق
 في محض منه مفقود ولو سلم ان مرادهم المساواة بحسب المساحة فلا شك
 انه لا يمكن ان يكون هذا القول مطلقا لفساده قطعاً كما بينا القابل المراد ان
 التي بقدر القائمة بعد ما كان ضلعاً تاماً مساويين لضلع القائمة قائمية ووجه قول
 لانهم لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين الخط المستقيم والمخفي
 لما تقرر عندهم ان المستقيم والمخفي لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي في
 الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامتين المستقيمتين والافرة
 عن المخفي بعد زوالها لا يبقى الخطان موجودين لانها ليس العوارض المتعارفة
 بل من الفصول المقومة لسان امكان المساواة على ما زعم بعض بنا على منع
 مقدمات دليلهم لكن لا تخم انه عندنا يصير السطح الذي بين المحيط والخط مساويا
 للسطح الذي بين الخط الاسر والقطر يكون الضلعان من الراوتين متساوين
 اذ احدهما يكونان متقاربين لانه من برهان وانى لك بسلطان المساواة
 ايضا لكن نقول ان الراوية مثل الراوية عند مساواة السطحين الضلعين لعله
 انما يكون مع حفظ النسبة امام عدم حفظها فلا يعني ان القائمة اذا كان عندها
 كون ضلعها اذ انما مثلاً انفرجها ايضا ذراعا ومساواة سطحها شبهة الى

مثلا فانما يكون عند كونها ذراعين انفرجها ذراعين ومساحتها شبرين
كونها نصف ذراع انفرجها نصف ذراع ومساحتها نصف شبرين
وعلى القياس لا تسلك ان الزاوية التي بين المستقيم والمنحنى اذا فرض
ان يكون عند كون ضلعيها ذراعاً انفرجها نصف ذراعاً ومساحتها شبرين
شبر لا يكون النسبة محفوظة التبدل الاقل من ان يكون منوها حتى يامعلا للبرهان
فلا يلزم ان يكون ثانياً في الثاني فيستبط حاله ايضا مما ذكرنا في الاول فقل
وقد بينا ان ما فرضنا ان القايمه لا يكون ان يكون بين المستقيم والمنحنى لعدم
حفظ النسبة بل بين المنحنيين ايضا فان قلت كان النسبة محفوظة في
القايمه كذلك محفوظة في الحاده والمنفرجه ايضا في المستقيم والخطين فينبغي
كما بعد تحقق الحاده والمنفرجه ايضا في المستقيم والمنحنى لعدم حفظ النسبة
كما لم يحكم تحقق القايمه في ذلك قلت الامر كذلك كما ذكرت لانهم
كانهم لم يحكموا في ذلك وتعمدوا بتحقيق الحاده والمنفرجه فيهما والا فلا يثبت
ومنفرجهما ايضا مثل حاده ومنفرجه مستقيم الخطين وحل وجهه انهم لم يحكموا
ان المستقيم والمنحنى ابدان يكونا بحيث اذا وقع عمود على المستقيم وقع ايضا
عن الزاوية كايامس المنحنى على جهة غير جهة المستقيم او داخل الزاوية كايامس
منه على جهة اخرى فان وقع خارجا اصطفا على ان الزاوية بينهما حاده فلما كان
في الحاده المستقيم والخطين ايضا يقع العمود خارجا الزاوية كايامس الضلع
الذي خارجا ضلعا يكون العمود عمودا على جهة هذا الضلع وان وقع داخل الخط
على ان الزاوية منفرجه لما ان في المنفرجه ايضا يقع العمود داخل الزاوية كايامس
الضلع المذكور على جهة الضلع الاخر ولما لم يكن بينهما حاده اخرى شبهتها القايمه
لم يحكموا بتحقيق القايمه فان قلت لا تسلك ان الزاوية القايمه

التي بين الخط

التي بين القطر والخط المماس للمحيط كرسب من زاويتين احدهما الزاوية التي بين
الخط المماس والمحيط التي هي اصغر الحوا والمستمرة للخطين في الاخرى الزاوية
التي بين المحيط والقطر التي هي اعظمها على امرين ايضا في الاصول ولما
ان نفرض عند القطر زاوية مساوية للزاوية الاولى بان نفرض عند محيط دائرة
مساوية للزاوية التي في هذا القطر قطريا بحيث يكون القطر مائل الى خارج محيط
على قطرها وعند انصاف هذه الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القايمه
بين محيطي الدائرتين لان هذه الزاوية التي بين المحيطين ايضا على هذا الفرض
مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحوا وهي الزاوية التي فرضنا اخيرا والزاوية
التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزء للقايمه وعلى هذا يظهر الفاد
من وجوه احدها تحقق القايمه بين المنحنيين فثابت ان هذا الظاهر ان كان
يكون في طريق حركة القطر قابلية قلبه لطيفه القطر ويصير قريبا في حركة
وثالثها انه اذا كانت الزاوية التي هي اصغر الحوا في الطريق لا يمكن ان يصل
اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية بين المستقيمين فقلت
ما فرضنا ظهر جواب هذا ايضا لان القايمه المذكورة ليست مركبة من زاوية الزاويتين
المذكورتين بل هي بسيطة لا تركيب فيها من الزاويتين فلو لم يكن بينهما مستقيما لم يتحقق
يتحقق فان الزاويتان وحصلتا تلك الهمتان ولا ثم انتم حتى تحققت تلك
الزاويتان والهمتان تحققت القايمه بل اذا حصلتا بنحو خاص وضع مخصوص
وهو الوضع الذي بين العمود المماس للمحيط والقطر وبما ان هذا الوضع ليس بين
المحيطين كما لا يخفى بل مساوية لهما ايضا بعد تعيينه لوجه لا يلزم ان يتحقق بين
المحيطين بعد تعيين سطح بينهما هذه الوجه كاتين بما قدمنا فظهر انه لا قايمه
في الطريق وان وقع المحذوران الاولان ولو فرض ان قيل لهذه الزاوية ايضا ثابته

على ما قال بعض وقيل بساواتها للقائمة في المقدار بوجه فلا ضير ايضا اذا لم
 ان مثل هذه القائمة يجب ان يكون مرور الخط المستقيم من انتقاله الى هذه
 الى المنقطة عليه وكيف ومروءه عليها يستلزم انطباق المستقيم على
 نعم الخط المنحني اذا انقل من المادة الى المنقطة يجب ان يمر عليها واما المحذور
 الثالث فهو انه ايضا كما ذكرنا ان امكان توهم هذه الزاوية التي هي احد اطراف
 المستقيم ان يكون مرور القطر عليها لانه لا يمكن ان يجعل بين القطر والخط
 المستقيم من حركته مثل هذه الهيئة بل كما يفرض الخط المستقيم يكون في داخل الدائرة
 وقدر ان لا محذور في ان يقع الخط الخارج من الدائرة ياد في حركته في داخلها
 بل المحذور في خلافه فبما ان الضلع يمكن اخذ سطح هذه الزاوية مينا بوجه بلزم
 ان يصل سطحها بين القطر والخط المستقيم ايضا اليه لكن فيه اعني مستقيم تحقق
 الزاوية بينهما كما مر افا ان قلت قد اعترضت بان الضرورة حاكمه بان
 بعد حركة القطر لابد ان يحصل سطح بين القطر والخط المستقيم بعد سطح الزاوية
 المفروضة الخارج من الدائرة بعد اخذه مينا على نحو الذي فرضنا مع انه لا
 يمكن ذلك على مقتضى البرهان المذكور في الاصول لانه يفرض عند ذلك تطبيق
 القطر على الخط المستقيم فلا بد ان يقع الضلع الآخر الذي هو الخط المستقيم داخل
 الدائرة اذ لو وقع خارجا لزم ان يقع خط مستقيم بين الخط المستقيم والدائرة
 وهو خلاف مقتضى البرهان واذا وقع داخل الدائرة يكون هذا السطح عظم
 السطح الخارج لانه اخذ شيئا من الدائرة ايضا فقلت هذا السطح وان اخذ من
 تحت شيئا من الدائرة كما فرضت لكن يجوز ان يبقى من فوق شيئا من السطح
 المفروض في الخارج لم يأخذ فيه السطح ووقع خارجا من الخط المستقيم بعد
 المذكور وهو موقوف ان قلت يمكن ان يقر بالشبهة بوجه آخر بان يقر ان ما ذكرته

من ان

من ان مرجع ما توهم من المحذور فيما نحن فيه ليس الا الى الخط المستقيم الخارج
 من الدائرة يقع ياد في حركته في داخل الدائرة وانما لا محذور في ذلك فيكون
 فيه ايضا محذور الطفرة ولا يقطع مادة الشبهة بهذه الشبهة بانه ان هذا
 الخط المستقيم لا شك ان كل نقطة فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون
 بينه وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورية انه لا يمكن ان يقع التماس بين
 وبين المحيط بغير نقطة فيكون كل نقطة غير نقطة التماس مفضلا على الخط
 والفصل لا يمكن ان يكون ان يكون بقدر الطفرة الذي لا يتجزى لا يستحيل فيكون ذلك
 بالضرورة وقد ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ففي اننا ذلك الزمان
 لابد ان يكون الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط بنات نقطة ماسية
 انما تلك المسافة التي هي خارج الدائرة فيلزم ان يحقق بين الخط المستقيم
 ومحيط الدائرة وهو خلاف ما حكم به البرهان وحي لا مغر في الخروج عن هذه
 الا الى التثبت بذيل الطفرة والقول بان الخط المذكور يطوف المساحة المذكورة
 من دون ان يقطعها حتى يكون في اننا زمان قطعها في اننا والمسافة فيلزم
 المحذور قلت الجواب عن هذا التقرير هو ان مستحيل في نفسه وحي ما ذكرتم
 بقولكم ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ان اردتم ان لا بد ان يكون
 زمان يقطع فيه جميع نقاط ذلك الخط المفروض تلك الفاصلة بينه وبين
 آخر ذلك الزمان الى المحيط فغيره انما يلزم ذلك فيما اذا كان الطرف
 الذي توجه اليه الخط المستقيم الذي هو ضلع الزاوية في حركته خطا مستقيما
 آخر في يصير عند اشدها جميع النقاط اليه معاني آخر زمان حركته منطبقا عليه
 واما اذا كان خطا منحنيا فلا بد من اللزوم لانه لا بد ان يكون زمان وليس
 كسف وانما جميع النقاط مع المستقيم الانطباق كما اشترنا الى الانطباق
 مستقيم وان اردتم ان لا بد ان يقطع كل نقطة يفرض من هذا الخط تلك الفاصلة
 في زمان ويكون في اننا وفي الزمان في اننا الفاصلة ان لم يكن جميع النقاط

منه في حاد او منته قطعه واحدة فليس لكن لا يتم ان يلزم حج ووقع خط بين
الخط المماس والمحيط لان كل نقطة من هذه الخط المماس لا يفرض عند حركته في ان
الفاصلة من ان من كانت زمان قطع هذه النقطة لها لوقوع نقطة اخرى تحت
هذه النقطة من جانب المماس يكون في هذا الا ان داخل الدائرة فلا يكون الخط
الخارج تبعا خارج الدائرة بل بعضه داخلها ولما لم يكن للحركة خزا اول في الخط
الضيق كذلك فلا يمكن ان يفرض في الخط نقطة لا يكون قبلها نقطة اخرى اذ
في الحركة لا يكون قبله خزا اخر حتى لا يجري هذا القول بسلا ولا يستقيم هذا القول
مطلقا نعم لو كان بعد نقطة المماس نقطة اخرى متصلة بها وكان الحركة خزا اول
للزم المحذور المذكور لان هذه النقطة في الا ان الاول من الحركة لا بد ان يكون
في اناء الفاصلة يفرض هذا ذات مقدار وحج كان الخط الضيق تبعا من اناءها
فضرورة فلزم خلاف البرهان المذكور بل لو كانت الفاصلة من النقطة الاولى
من الخط المماس للمماس لنقطة التماس وبين المحيط غير ذات مقدار بل قدر
الجزء الذي لا يجري الضيق للزم ان يكون الخط في اناء الحركة خارج الدائرة
كما لا يخفى فعلم بما ذكرنا ان هذه الشهادة انما يتم على القول بالجزء فيكون وليلا
اخر على الخط لا يمكن لما كانت البراهين الهندسية انما هي خبر وضع وجوه ذلك
وانتات وجود الدائرة موقوف على نفي الجزء فلا يمكن ان يجعل ما يلزم من
ملك البراهين برهنا على نفي الزوم الدور الا ان يمنع لوقوع انتات
وجود الدائرة على نفي الجزء وحج بصير الشبه برهنا على ما ذكرنا فان قلت
اذا فرض حركت القطر مع ثبات نقطة المماس مع الخط المماس الى جهة هذه الخط
نقول ان الشئ القطر الى جهة يكون آخر ما يمكن ان يكون القطر في داخل الدائرة
فلا شك ان لا يكون بينه وبين الخط المماس فاصلة ذات مقدار ضرورة
ونظرا فيه انه اذا جاوز هذا الحد لا بد ان يقع دفعة خارج الدائرة وينطبق
على الخط المماس فيلزم ان يقطع مقدارا دفعة او يطوق كلاهما في الا ان

قلت ليس

قلت ليس لوقوع القطر داخل الدائرة حد آخر بل حد يفرض له ان يكون ان يفرض
حد اخر بعده حتى يثبت الى التطبيق على الخط المماس بعكس دخول الخط المماس
في الدائرة حيث ليس له حد اول كما عرفت ففصلانا فان قلت حين حركت
القطر الى خلاف جهة الخط المماس مع ثبات نقطة المماس مع المحيط وذلك الخط
لا شك ان كل ان يفرض بعد زمان سكونه يمكن فرض الراوية التي هي احد
الحوادث لما علمت من انه يمكن فرض دائرة يكون القطر مماسا للمحيط وهو الذي
قطره وبه الراوية لا شك انها مقدار يقبل الانقسام وان لم يكن انقسامها
لوقوع خط مستقيم من ضلعيها بل لوقوعه في نقطة فيلزم ان يحدث
مقدار زواياها كالمثلث دون منصف قدر معين من الزمان وهو من ضرورة
قلت ان كان المماس بالراوية الهندسية فذلك الهندسة التي ذكرتها لا يمكن ان
يقع بين القطر والخط المستقيم من ممر انهم حين حركت القطر في حركته
فرض دائرة بين القطر والخط المستقيم المتوهم من حركته بحيث يحصل بين
القطر وبين محيطه تلك الهندسة ولا يمكن ان مثل هذا بل من دليل وان ارد
ان تلك الهندسة يلزمها مقدار لا يحج فان ادعيت لزوم المقدار المطلق لها
نعم لكن نقول ان حدود المقدار المطلق بهذا المعنى انما الحركة لا استحالته
بل كل حركته في المقدار كذلك اي كل ان يفرض بعد ان السكون يكون حدارة
حادثا الهندسة وان ادعيت لزوم المقدار المعين في غير مسلم كما عرفت مدار من
ان الراوية لا مقدار لها معناه وان عرفت حد فلا يتم ان كل ان يفرض بعد
ان السكون يكون ذلك الحد حاصلا بل حصوله لا بد ان يكون بعد منصف من
من الزمان كما لا يخفى فان قلت على ما ذكرته من تحقيق معنى العظم والصغر في الزاوية
وانه يجوز ان يصير الراوية الصغيرة التي بين المستقيم والمختل عظمي في العظم
بدون ان يصير مثلا يلزم ملكه في جوار ان يصير الحادة في المستقيم العظمي
الضيق منفردين غير ان يصير قائمته اذ نقول على قياس ما قلت ليس ربيع
كون الراوية المستقيمة عظمي حادة الى ان العمود الذي يخرج على احد

يقع خارج الراوية ويكون من الضلع الآخر في جهة غير جهة هذا الضلع وكذا يرجع
 كونه منفرد ليس الا الى ان العمود الذي يخرج على احداهما يقع داخل الراوية
 ويكون من الضلع الآخر في جهة هذا الضلع فحاشا بتوهم من انتقال الراوية
 الى جهة المنفرجين دون وصولها الى القائمة ان يكون الخط الذي على جانب
 من خط آخر خارج من الدائرة يقع باق في حركة على جانب آخر منه ويدخل الراوية
 لا محذور فقلت ليس الامر على تصورتي ولا جامع لما فهمت فقلت
 اذ البديهة حكمت بان البديهة المسماة بالقائمة واسطوطين البينين الاخرين في
 المستقيمين لا يمكن ان يكون احدهما الى الاخرى بدون الوصول اليها
 ايضا بل يتم قطعها على تقدير الانتقال من احدهما الى الاخرى بدون الوصول
 اليها ان يصل الى الخارج المعين على السطح المعين ان يريها كان بدون ان يصل الى
 المقدار الذي في البين ونعلم ايضا ضرورة ان الخط المستقيم الذي يكون على
 جانب خط مستقيم لا يمكن ان يقع بالركن في جانب آخر منه بدون ان ينطبق
 عليه في انشأ الحركة وليس معنى من هذه الامور تحقيق في المستقيم المنحني كما هو
 مشروعا وان استعديت زيادة توضيح فاستمع لما قل على ذلك فتقول ان
 المعلوم بالضرورة ان الخطين المستقيمين باعتبار وقوع الراوية بينهما هما
 ثلث حالات احدها ان يكون احدهما عمودا على الآخر وتاما ان يتوهم
 ان يقر بحد العمودين من الاخرين في ينطبق عليه وتاما ان يتوهم ان
 يبعد عنه في يبعد امتثالا واحدا وكذا انه لا يصور حاله اخرى غير هذه الاحوال
 وكذا ايضا استنباط البديهة ان الحالة الاولى متوسطتين من الحالة الاولى
 وان خطا اذا تحركت من احدهما الى الاخرى لا بد ان يحصل البديهة المتوسطة
 وبدون حصول تلك البديهة يلزم الطفرة ضرورة سواء استت الحركة الى الان
 وتوهم حركة الخط الى البعد والسطح على امتداد الراوية الى المكان او الى الكوة
 توهم حركة السطح والخط في الزيادة او الانقاص الى الالف وتوهم حركة الخط

الذي هو موضوع

الذي هو موضوع الهياث المذكورة من احدى البينتين الى الاخرى وكل من هذه
 الطفرات حكم الضرورة بطلانها والمنازعة في سفسطه صريحة واما الخطان
 المستقيم والمنحني فلهما ايضا بالاعتبار المذكور ثلث حالات نظرا للحالات المذكورة
 بوجه كما يستهد به الخيل الصحيح صحتها نظيرة الحالة الاولى التي هي المتوسطية وان
 يكون الخط مستقيما منها وتوسط على المنحني بحيث اذا توهم ان يصل الى المنحني في دائرة يكون
 المستقيم الماوتنا بينهما ان يتوهم قربته الى ان يصير خارجا عن محيط دائرة يكون
 عمودا على ضلعه الاول ضرورة انه لا يمكن الانطباق بينهما كما في المستقيم في
 يكون نهاية القرب انطباقا فلا جرم يكون نهايته ان يقع خارجا عما سلكه
 على جوف قطره او في محله وتاما ان يتوهم بعده منه في يخرج عنه ايضا ويصير متصلا
 واحدا مع العمود المذكور ولما اتى القائل بالخط المنحني كما في المستقيم في تلك ايضا انحصار
 حالها في هذه الاحوال وان الاولى متوسطتين من الاخرين وان في الحركة من احدهما
 الى الاخرى لا بد من الوصول اليها وبدون الوصول يلزم الطفرات الثلاث فطرة
 مع استحالة التداخل سميت هذه الحالات ايضا بالقائمة والحالة والمنفرجة كما
 حكمها ايضا حكم القائمة والحالة والمنفرجة في المستقيمين من عدم إمكان
 الانتقال من الحالة الى المنفرجة بدون الوصول الى القائمة لكن القوم لم يروا
 كذلك بل سمو الحالات التي يتوهم حال الحركة الى القرب والحالة المتوسطية ايضا
 حادثة بناء على ان عند اخراج العمود على المستقيم يقع العمود في الجميع خارج الراوية
 كما في الحالة التي هي المستقيمة الخليل سمو الحالات التي هي حال الحركة الى البعد
 منفرجة بناء على ان العمود يقع داخل الراوية كما في منفرجة المستقيمة الخليل
 ما استمر اليها ايضا فلهذا كانت حادثة الحالة في المستقيمة والمنحني جميع
 الحالات التي يكون في انشأ الحركة القطر المذكور الى القرب مع الحالة المتوسطية

بسم الله الرحمن الرحيم بقی

المرتبة الذي ~~هو~~ اشهر الاشياء كيف شاء
وهو القادر فوق عباده وابتدع ملكوت الارض والسموات والارض
وهو القادر على كل شيء والفاطر للبلاد والصلوة على خير من ارسل بالهدى الى الخلق
وابتدع بين جنات الارض والسموات والصلوة على خير من ارسل بالهدى الى الخلق
بيت الدين ثم صليح الدين ومعالم الهدى على المسكن في دار المحيى
واولاد النسخة الائمة النجباء صلوة لا تحصى وعلى الذين اتبعوهم ما جان
رضي الله عنهم ورضوا عنه ونعم ~~در فقه~~ معالم الدين و
معارج اليقين في اصول الدين والوصول الى الحق المبين وقدرته
على تحته اصول الامم ~~الاول في اثبات الصانع~~
توحيد ونفي الصفات عنه وفيه فصول ~~الفصل الاول في اثبات الصانع~~
وفيها ثمان المقام الاول في البراهين العامة معقولة
كل مفهوم حاصل في الدين تصور اذا نسب الى مفهوم الوجود والمفهوم يقتضيه
اعنى العدم فاما ان يقتضى الوجود او يقتضى العدم ولا يقتضى شيئا منها فالاول

هو الواجب الوجود

هو الواجب الوجود والثاني هو الممتنع الوجود والثالث هو الممكن الوجود
وبه تسمى حقيقة ومصرف على الاحتياج الى مقتضى اجنبية فاعرفه وانما
قسم اربع وهو ما يكون المفهوم يقتضيه الوجود والعدم الذي لا يقتضيه
مقتضى ان مقتضى الاحتياج الى مقتضى لا يقتضى من مقتضى مقتضى
والنفي والاثبات لا يمتنعان ببدئية العقل كقول الصادق عليه السلام ان
بين النفي والاثبات منزلة كما قاله الرضا عليه السلام في جواب سئل ان كل
خاسان وان لو شئت ان هذا انكسرت بالمتقنة طارفة فلا مضائق
لغير ظهور ان هذه شدة حقيقة حاصلة وقد عرفت من هذه القسمة ان
وتسمية لا يلزم ان يعرض للمهمة بعد وجودها لانها بالنسبة الى مفهوم الوجود لا
الى وجود المهمة الموجودة بهذا وكل موجود ووجود اذا التفت اليه حيث
ذاته من غير الصفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته
وواجب ان لم يجب لم يخرب ان يلق انه ممتنع الوجود بذاته بعد ما فرض
موجودا بل ان قرن باعتباره ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا
او مثل شرط وجوده صار واجبا وان لم يقرن بشرط لا يحصل علة لا
عدمه بل يلقى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته
الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجودا ما واجب الوجود لذاته وان كان
الوجود بحيث ذاته مقتضى ~~بشرط اخرى~~ ما يقتضى في نفسه ان كان
فليس يصير موجودا من ذاته فليس وجوده من ذاته او ليس وجوده من

كافية ولا يقيم عدم وقوع الطرف الرابع ليس لأنه يترقب بالوقوع فيكون
 لعدم المنقضي اذ لو وجد المانع والمنقضي ههنا هو الذات من حيث يتحقق
 ولا يتصور ههنا مانع يكون لعدم دخلي في الوقوع واللا يمكن الذات كافية
 لعدم الوقوع كمال الوقوع واجب فظهر ان المنقضي الكافي في وقوع الشيء
 لا يجوز ان يقتضي على سبيل الاول لو تبطل اقتضاؤه لانه على سبيل
 هذا اذا فرضنا الذات كافي من غير ان يتوقف على شيء اخر اصلا وان
 كان غير متشدا اليها واللا يمكن ان يتوقف كونه مستندا للسبب
 ايضا فلم ينجح الذات الى شيء خارج غير متشدا اليه فالجواب على ان
 الذات متحدة مع جميع تلك الامور لا بد ان يكون كافي فيه والا استلزم
 ان يخرج عن الامور المتشدة الى الذات ههنا واذا كانت متحدة مع تلك
 الامور والاولوية كافية في هذا لعدم كون مستلزما له ويكون مبدأ الاحتياج
 انما كان لطلب الرابع من الذات فيكون دخلا في الواجب الذي هو
 عليه بوجه آخر هو انما سلمنا ان المرجو منه لقصي الاشياء لكن الذات لا
 المرجو منه لعم الذات المأخوذة بشرط المرجو منه لقصي الاشياء لكن
 هذا الاشياء غيري لا ينافي لا يمكن الذات في فاعلها من هذا الضم هو الجواب
 عن الاعتراض الاول كما ذكرنا في اوله عليه ايضا ايرادا عجيبا وهو انما
 لا يتم ان اشياء احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فان كان
 من الطرفين ممتنع ضد الشاوي فيصدق اشياء احد الطرفين مع عدم

بوجه آخر

وجوب الآخر فمن اورد في صورة النقض النقض التفصيلي ومنهم من اورد
 في صورة النقض الاجمالي والجواب اما عن المنع التفصيلي فان قيل في اجابة
 المقدمة المنعولة لو اشع طرف ولم يجب الطرف الآخر كان جائزا لا رافع
 وقد فرض الاول ارتفاعا فان رفع فيلزم ارتفاع الطرفين وهو ضروري
 الاستحالة وان لم يقع فيلزم جواز ارتفاعها وهو ايضا صحيح على ان
 هذا المنع ايضا يستلزم بالمقدمة الثالثة حيث يتبين اللازم واما عن النقض
 الاجمالي فان قيل ان هذا يدل على استحالة التساوي لاستلزامه لغير
 الطرفين وارتفاعها وهو كذا فان الممكن يستلزم ان يتحقق في
 بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان اعتبارا من بوجه
 في العقل فان العقل اذا لا يخطئ في قطع النظر من بوجه واحدة متساوي
 النسبة الى الطرفين ويترتب في نفس الامر متعقبات بالمجرات لا ينفك
 ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فله لا يجوز ارتفاع الرافعي
 الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لا ينافي ليس التساوي مقتضى الذات
 في الممكن ولو كان كذلك لما عابدها فاعدها كان مستلزما لغيرها بالنظر الى
 متساوي النسبة الى الطرفين من حيث استلزامه لغيرها لا ان مقتضى
 تساويا في نفس الامر من مقتضى كونها متساوية في النظر الى ذاتها
 المعنى باق في غير رفع اصلا فان قلت اللازم ما ذكرت ان الممكن

حيث ذكرنا اننا قد استدلنا على ان الوجود والعدم
 لا يتبعان في الوجود والعدم بل كل منهما ثابت الوجود
 لغيره ان كان الممكن مع امره في كونه لا يتبع الوجود
 فثبت بعد اثبات انه لا يكون احد الطرفين او في بطلانه
 الى ما يعطيه الوجود ضرورة وتبين ان ذلك انفق العقل
 ضرورة في كل معلول وان الممكن لا يمكن ان يوجد
 فهو مما يستلزم من غير وجوده ومن لم يجعل الله
 شيئا من ذلك فليس عليه الا ما ذكرنا او روي
 وانما يجب علينا ما يراى من ادواته في قوله
 والوجود في كل ما هو من الممكن او لا يكون
 اولى من الوجود في كل ما ليس عليه بل هو
 الا في ما لا يخلو من الوجود والعدم مع اولوية وجوده
 فيكون هو ارجح المرجوح ما دام مرجوحا وهو محتمل
 اخرى مع نقص ابرام اعرضنا عنها في الاصل
 الممكن بالجلد ان لا يلزم وجوده في الوجود يسمى
 احتجوا في مقدمته الى دعوى الضرورة وحكم العقل
 يلزم بشرط الوجود وهو يسمى بالوجود الا في ما
 من بطلانه ان يكون اولوية شبيهة الى الوجود
 الباطل ليس في كلام القدماء حتى الشيخ والنظام
 ابداهما الا في ما

الباطل من محترقات

الباطل من محترقات المستأثرين وكان بهما عند قدماء
 المحققين في الثالثة وهي منطقية وهي ان قد يكون
 الحقيقة ان الامكان الذاتي والوجود بالذات والامتناع بالذات لا
 يجوز فيها الانقلاب والالزام لمرزوال بالذات ويلزم منه والذات
 واذا اضيف الوجود الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس
 فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو متشعب العدم وبالعكس
 كل ما هو واجب العدم فهو متشعب الوجود وبالعكس
 والوجود مشترك في اسم الضرورة فان الوجوب عبارة
 الوجود والامتناع عن ضروره سلب الوجود فاسم الضرورة
 يظهر ما ذكرنا ايضا ان الوجوب والامتناع قد يكونان بالذات وقد
 يكونان بالغير واما الامكان فلا يكون الا بالذات ولا يكون
 بالغير والالزام الانقلاب نعم قد يكون امكان بالقياس الى الغير
 امر اخر في الامكان بالغير وما ذكره الامكان الخاص واما الامكان
 فهو عبارة عن سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الضرورة
 وهي ضرورة الجواب الآخر هو الجواب الموافق كما ان احد الطرفين
 هو الجواب الخالف ويعم الامكان الخاص فالحكم في الامكان الخاص
 اعين من الواجب الوجود والممكن الوجود بالامكان الخاص
 بالامكان العام اسم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص
 رسم ارضطو المتقابل والمتلازمة من هذه في القضايا في صفحنا ان رسم

المتقابل في عرض الصفوة المتلازمة بعضهم تحت بعض على هذا الرسم

يمكن ان يوجد	ليس يمكن ان يوجد
ليس واجبا ان يوجد	واجب ان لا يوجد
ليس ممثعا للثاني	ممثعا ان يوجد
يمكن الا يوجد	ليس يمكن ان لا يوجد
ليس واجبا الا يوجد	واجب ان يوجد
ليس ممثعا ان لا يوجد	ممثعا ان لا يوجد

فيكون كل واحد يلزمها اثباتا على النسق المستوفى فاما تعرف
 وليعلم ان البراهين الخمسة العامة المؤدية الى هذا المطلب هي خمسة يمكن ان يرد
 توقف على ابطال الدور والتسلسل والثاني ما هو ليس كذلك بل يدل على اثبات التوابع
 او لا ثم يتصل من الابطال التسلسل ونحن نكره من كل واحد الى المسلكين
 شيئا فافاد الطائفة وينبغي بالتالي ان هو البطلان ~~في كل واحد~~ او اقل
 شيئا البراهين التسلسل الاول من المسلك الثاني فنقول انه لا يمكن ان يوجد
 ممكن كالمركبات او لا يمكن ان يوجد موجودا كما يستدل الى الواجب ابتداء
 او لو استقرت المسئلة الا فان يجمع سلسلة الاحتجاج في شيء من المراتب دار
 والالتسلسل الطويل الى هذا النهاية او كل ممكن فله مدح فنقول جميع الممكنات
 ان كانت الاحكام بحيث لا ينفذ منها شيء منها موجود او لو كان محدودا لكان
 جزاء من اجزاء محدودا ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ونحن نثبت

الامكان لا محذور

الامكان الاحاد الموجود فقط لا الجميع المأخوذ فيها الهيئة الاجتماعية الاعتبارية
 المحدود من اجزاء باسرها موجود فيكون الجميع بهذا المعنى موجودا ولا شك انه
 ممكن واجبا الى كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والاحتجاج وحضره الى الممكن
 يمكن ان يكون غير فعلية اما نفس الجميع او جزؤه او اجزائه من جهة الاول
 بطريق ضروري وجوب تقدم العلم على المعلول او شيئا يتقدم الشيء على الشيء الثاني
 ايضا باطل لان علم الكل يجب ان يكون علم لكل جزء لان كل ممكن محتاج الى علمه
 فلو لم يكن الجميع علم لكل جزء لكان بعض الاجزاء محذورا فلا يكون علمه من
 علم الجميع وصدقه علمه بل البعض فقط اذا كان علمه لكل جزء فيكون ذلك
 الجزاء علمه لنفسه واخطاه اذا ابطال العلم الاول وان يقين الثالث فيكون
 علمه اصح ام موجودا خارجا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
 لذاته وهو المطلق وعلى هذا التفسير يرفع عنه صدقه ما يورد عليه منها ان الجميع
 بالبناء هو ما لا يشاء في الجميع فانيات الواجب بالبناء بالبناء يكون
 مصداقه وذلك لما عرفت من ان المراد بالجميع الاحاد بحيث لا يشذ
 عنها شيء وقد لوحظت امام اجمالي شامل لها ومنها انه ان اريد بالجميع كل
 من احاد السلسلة فعلية ممكن او متسلسلة الى غير النهاية وان اريد الجميع
 من حيث الجميع فلا يتم انه موجود ولعدم تحقق الجزاء الصوري في الهيئة
 الاجتماعية بل ذلك لما مر من ان المراد هو المتعدد لما لا خطه الهيئة الاجتماعية
 كالمثل الاعلى او حيث قيل هذا الوجودات من غير ان يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية
 وقد ثبت ان الكل بهذا المعنى موجود لوجود جميع اجزائه فلهذا علمه الاحاد

يكن

قد لا يخلو واحد او احدى اقسامه باسرها وقد لا يخلو الا ان كان بطلا فخلو
 مستندة بحسب هذه الآحاد فهو العلم المتفصيل بها وان كان بطلا فخلو واحد
 باجزائه الى استلزام واحد او احدى اقسامه على سبيل البدل في موضع الكل الا فرادى في الثاني
 هو موضع الكل المجموع لا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فان ذلك
 ثم يقع على البراءة وهو انه ان اريد بالعلم العلم المتفصل لا يجوز ان يكون
 قول ضروريه وجوب تقدم العلم على المعلوم قلنا نعم في العلم انه اذ لو
 تقدم العلم انه لا يمتنع في المركبات تقدمها على اقسامها بمرتبة لان مجموع
 الاجزاء المادية والعنصرية جز من العلم انه قد يكون مقدما عليها وهي
 هذا التفسير متقدم على المعلوم المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا
 جميع الموجودات من الواجب والممكن يمكن الاحتجاج الى الاجزاء
 علته انما تنفصله اذ ليست جزءا منه ضرورة احتجاجة الى بقية الاجزاء
 لا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه وايضا العلم انه مجموع
 امور كل واحد منها متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء
 غير متقدم عليه بل هو متقدم على كل واحد منها متقدم عليه وان اريد بالعلم
 فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علم الكل جز فيكون علمه لنفسه ولعلمه
 قلنا انما يلزم لو كان علمه تاما للكل اذ لا يتوقف الكل على مجموعها
 عنه والمفروض كونه علمه فاعليه وهو لا ينافي الاحتجاج الى اقسامه الواجب
 ان المراد الفاعل لا مطلقا بل الفاعل المستقل في الشيء بمعنى انه لا يشترط
 المعلوم لا اله الا الى ما صدر عنه والفاعل المستقل هو المسمى في قوله

الذي هو كذا

الذي هو بجميع اجزائه ممكن بحسب ان يكون فاعلا في كل واحد او لا يمكن فاعلا
 مستقلا في الجميع ضرورة سندا لبعض الاجزاء الى غيره وغيره محلو لا
 الا ان يمكن نفي وجوب كون الفاعل المستقل في الجميع فاعلا في كل جزء
 وسنده بالركب من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل في مجموع
 الواجب وهو جزءه لاننا نقول ليس لكم المنع بعد قيام الدليل عليه
 في المركب من الكمالات المضره قبل لا بد من منع مقدم من صفات
 وليست تلك الصفات باسرها بل هي جزء غير قابل للنسخ وليس لكم ان يكون
 انه يتفصل بالركب من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري
 فيه تفصيل وهذا تبين بطلان ما قد قيل انه يجوز ان يكون ما قبل
 المعلوم الا في علمه للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وبذلك لا
 لو كان ما قبل المعلوم الا في علمه موحدة للسلسلة باسرها مستقلة
 بالثانية فيها حقيقة لكان علمه لنفسه قطعا واعتراض على هذه الجواب
 بانها لو لم يلزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال في المركب من اجزائها
 فاعلا لكل جزء كذلك للزم في مركب بين اجزائه ترتب زمني كاسير
 مثلا اما تقدم المعلوم على علته وتختلف المعلوم عن علته المستقلة
 اذ لا يخفى ان فاعل المجموع بالاستقلال ان موجودا عند وجود الجزء
 الاول والا على الاول يلزم خلف الجزء الثاني عن علته المستقلة

على الثاني يلزم تقدم الجزء الاول على وجوده المستقل وايضا لو فرضنا
ثلاثة اشياء كل واحد منها معلول للآخر فيستلزم كون مجموع العلل
الثلاثة علته مستقلة لمجموع المعلولات مع ان ليس على شيء من تلك العلل
الثلاثة ضرورة استناد كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل فيجب
عن الاول ان التحالف من الفاعل المستقل بهذا المعنى غير متعذر اذ لم
يعتبر فيه استحياء جميع الالاء بمعنى التأثير والتمتع هو التحالف الفاعل
المستحيى على ان المراد يكون فاعل الكل بالاشتغال فاعلا لكل جزء
كذلك ان لا يكون فاعلا لجزء واحد من فاعل الكل لانه بعينه يكون فاعلا
لكل جزء وهذا ينبغي ان يراد الثاني ايضا وهو ان القدرة على فرضنا وهو
الطال كون الجزء علته مستقلة لمجموع المكونات لانه لو لم يكن علته ذلك
الجزء خارج عنه فهو ما بعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او ادخل فيه
تفصيل الكلام اليه الى ان ينهي الى ما يكون علته نفسه او يسهل في كل
جزء فرض علته في تلك السلسلة فخلت او في منه بان يكون علته مستقلة
لها لان تأثيرها اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثر الفاعل فيلزم
ترجيح المرجوح ويمكن التمسك بهذا في نفي عليه الجزء ابتداء بان يترك كل
جزء من السلسلة على فرض علته فان علته او في منه بالعلية لانه اكثر
تأثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد افترض علته بان لم لا يجوز ان يكون
علته الجميع بالمعنى المذكور لانه بمعنى انه كافتى في وجوده من غير حاجة

الى المخرج

الى امره فيرجع عندئذ ان السلسلة في علته الاولى والثالثة المتكافئة في علم حجة
فكل واحد من الاحاد علته فيها ولما لم يكن الجميع المانوذ على هذا
الوجه غير الا فراد لم ينجح الى بطلان رتبة عن علل الاول ولا انصاع
في تحليل الشيء نفسه على طريق توزيع الاحاد على الاحاد وانما كل تحليل الشيء
بنفسه بالمره سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجب بان الجميع بهذا
الاختصاص عين الاحاد بالاسر ولا شك ان هذه الاحاد مكونات موجودة كما ان
كل منها كما هو موجود وكذا ان الممكن الموجود الواحد محتاج الى علته مبدء كافيته
في الجاهل كلك المكونات المستقلة الموجودة محتاجة الى علته مبدء كافيته
في الجاهل فذلك العلة لا يمكن ان يكون عينها لان العلة المبدء للشيء
سواء كان واحدا في نفسه او متعدد واجب ان يقدم على الشيء الموجود
المستحيل تقدم الجميع على نفسه والاشتباه انما وقع بين تحليل كل واحد
من السلسلة بجزئها وتحليل مجموعها فمجموعها الاول هو المثلث في
فيه الذي نحن بصدد الجاهل بالدليل والثاني مما ينبغي على اطلاله فانه صفة
باطل غير يتصل على اي وجه فرض سواء فرض في تحليل الجميع بالجميع تحليل الالاء
بالاجزاء بطريق الدور او بغيره هذه خلاصة اننا قد ذكرنا بعض الحقائق
ثم اعيد وقال انما قيل في الشق الاول من الايراد الاول ان اريد
بالعلة العلة التامة فلا يجوز ان يكون لنفسها مع توفر معنى ذلك التام
في سائر كبرها العلة الى ليل اخر وجزء من بان العلة التامة يجوز ان

يكون من غير محله المحل الكلا لا يندرج فيه المحل ثم محله في نظرنا في
من ذلك اذ لو كان المحل الكلا لا يندرج فيه المحل الكلي وجوه في المحل
غيره ولو توهم ذلك فليس في ادل المرتبة فحقا لا يمكن ان يكون في المرتبة
احدا افضل من السلسلة الغير المتناهية في سبب اثبات الصانع
بالامكان لا بالوجود الى سبب غاية في الوجود ان يكون سببه انما في
حتمتها انما في المحقق بسبب الكلام في تحقيق العلة التامة وبيان علة
وكيفية تقدمها على المحلول سيما في المركبات وادفع النقوض في رد الشكوك
فيما النقوض على المركب من الواجب وانما في الكلام خارج عن طوره
الرسالة في هذا الموضع واما ذكر المبررات على وجه التحريم فتشكك في طول
والتركيب في هذا النقوض والشكوك فاقول في بانه التوفيق لا يحك
في وجود موجودات واقول المركبات المحسوسة على المبادى المحسوسة كالاد
النار والارض والاقليم وجوده في نفسه الذي هو بهي لكل احد مع قطع النظر
عن وجوده ومن اشياء نوعة من السموات والارضين ومن ذلك انما
الموجود فيكم المقدسة الاولى اما واجب او ممكن فان كان واجبا في المحل
لا يقبل ما يعلم وجوده بديهيا لا شك في انه ليس بواجب الوجود فليست حكم
بانه المحل لا انما نقول ليس فرضنا في هذه المقام الا انما ثبت فرد مفهوم اذا
الوجود ويجوز انما في هذا الموضع من انشئنا في الاحتياج الكبر
من الخارج والحد في بعد العدم والفساد ومن ذلك انما في فرضنا

واجب في محله

ظهر ما فرضناه واما ليس بواجب ايضا لا يضرنا هذا لانه اذا كان
موجودا او ممكنا بلا شك فلو فرضنا العدم الثاني ولزم الزم في عينها
في اوان كان ممكنا فلا بد من سبب يوجده في المقدسة الثانية في ذلك
السبب اما واجب او ممكن فان كان واجبا فهو المستدل وان كان ممكنا
الكلام في مقامه ان يدور ويتسلسل من غير انشاء الى الواجب او يتبين
اليه فان اشئ فهو المظهر يلزم انقطاع السلسلة ولزم انما في التسلسل
ايضا لا طريق للسلسلة وان دار وتسلسل لا يتمايز ما يلزم الا انشاء
ايضا لان محله هذه السلسلة لا صفة من هذه الا انما في الكلمة العرفية بانه
ممكنا لان كل واحد من اجادها ممكن ليس واحدا منها بواجب الوجود
بل كل واحد منها محلول في هذه السلسلة ممكنا لانها محتاجة الى اجزائها التي
هي الا انما في الكلمة المعنوية في محلول قطعها فعلها اما نفسها او غيرها او
خارج عنها اما انما في ان يكون علة لها نفسها لان العلة لو وجد المحلول في
كل شيء يوجب شيئا فلا بد ان يكون موجودا حتى يوجدها في وجوده مقدرة به
لا يشك فيها في عقل فلو كان الشيء في نفسه لزم ان يكون موجودا
قبل وجوده فيكون موجودا حين لا يكون موجودا وهذا اجتماع النقيضين
الذي هو بطلانه في عينه على طلبان الدور ونفي العلة عنها العلة المعنوية
المستقلة بالاجاد لانه لا يلزم من احتياج الممكن في وجوده الى العلة
الا انما في احتياجها الى العلة المعنوية المستقلة بالاجاد سواء كان في
العلة سببية او مركبة او واحدة او متعددة لانها لا بد ان تكون
تامة العلية حتى يوجب الممكن ولا نقضي بالمستقلة الا ذلك ولا حاجة

ان يكون العليين جزءا لا يتجزأ من الاعداد باسرها واما واحدتها
 معين او واحدتها غير معين او مجموعين تلك الاعداد معينة او غير
 معينة لا جاز ان يكون العليين الاعداد باسرها لان لنا مستقيما
 الواحد وكل واحد والاعداد باسرها والمجموع والمجموع من حيث
 المجموع وحصول العليين الاجزاء على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل
 اجتماع الاجزاء شي غير الاجتماع كالعشرة المصنوعة من اعدادها والثاني
 ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلق بالاجتماع
 كشكل البيت المصنوع من اجتماع الطير ان والسقف والثالث ان
 يحصل هناك بعد الاجتماع شي اخر هو مبدء الفعل او استعداد
 كما مزاج الماصلي بعد تركيب الاستقصات والماضي الاول
 هو شي مع شي فقط وفي الثاني هو شي مع شي وفي الثالث هو
 شي من شي مع شي فالواحد معين او غير معين في هذين واحدا والآخر
 عندما يكون الاخر ادى والاعداد باسرها الذي يحددها الكلي المجموع ويعرفه
 في الفارسي في الغرض مثلا بدقما يعتبر في كل منها الوحدة اجتماعا او انفرادا
 ويختلف حكمها بالوحدة والكثرة والجميع هو الاعداد باسرها معتبرا في ما هو
 معبر عنه وفيه وصف الاجتماع والكثرة لا ما هو مع وصف الوحدة
 مع قطع النظر عن معرفته وصف الاجتماع وان كانت معرفته كافي
 الاعداد باسرها لا يستعمل الاعداد بالجميع بالمطابقة ومطلقا في الثاني
 القسم الاول من التركيب ولا يحصل فيها الا مجرد الاجتماع ما هو
 او غير ما هو والمجموع هو الجميع ما هو او غير وفيه الاجتماع ويستعمل

في الاشياء

في الاشياء الثلاثة من التركيب والمجموع من حيث المجموع هو المجموع
 ما هو مع وصف الاجتماع الذي هو اعتبارا محض لا يوجد في الخارج ولا
 في القسم الاخير غير موجود في الخارج بخلاف الباقية وفيما نحن فيه لما
 لم يتحقق الا مجرد الاجتماع فالاعداد باسرها والسلسلة باسرها والمجموع
 الكل والجميع شي واحد فلو كان الاعداد باسرها على السلسلة باسرها
 لزم ان يكون الشيء على نفسه ويرجع الى ما تقدم ولا جاز ان يكون العلم
 الموهبة المستقلة بالاجداد واحدا منها معين او غير معين لان علم السلسلة
 كانت لابد ان يكون علمه لو اعد واحد منها والآخر فيكون واحد منها معلوم
 لعل اخرى غير علم السلسلة فلا يكون علم السلسلة علمه بالاجداد والكل
 فيها فلو كان العلم واحد من السلسلة لزم ان يكون ذلك الواحد علمه
 ولعله يعرف ولا جاز ان يكون علم السلسلة مجاميعها معينة او غير معينة
 بان يكون العلم الموهبة المستقلة بالسلسلة باسرها مجاميعها وهي ما قبل
 المعلوم الاخير وعنده المجهول ما قبل قبل المعلوم الاخير وهكذا الى ما لا نهاية
 له فان اخلت الكلام الى هذه السلسلة باسرها بحيث لا يشترط شي
 فاجواب هو هذا الى ما لا نهاية له ولا يتم الاستدلال في هذه الاحتمال فمقطع
 النظر من الطال التسلسل وما استدل به الشيخ على البطالة بان كل واحد
 من السلسلة لما كان معلوما لا يكون بعض الاعداد من السلسلة كما قبل
 المعلوم الاخير اولى بالعلم من بعض آخر كما قبل قبل المعلوم الاخير
 لان كل بعض يفرض علمه في بعض الذي هو علمه وذلك البعض
 اولى منه بالعلم لا اكثر تارة منه في علمه او اكثر من علمه من ان لا

يكون العقل القوي او بالعلية من العلة البعيدة او ذلك البعض الاول
كما قبل المعلول لا غير على قرينة معلومة ببعيدته وعلة معلومة ببعيدته
وكذا فاما ان يكون اولي ثم قوله لانه اكثرنا ببعيدته فكلما اكثرنا
على مثل الابرار والنجس فان الفاعل المستقل في المجموع هذا المعنى
على معرفته هو ما لا يكون المعلول مستقلا الا اليه او الى ما يستند اليه
او الى اجزائه وعلى هذا فيقول على كل جزء وان كان اكثرنا ببعيدته
الا حاد المستند الى نفسه اكثر لانه اقل استنادا على مثل الابرار فيكون
الا حاد المستند الى اجزائه اقل وذلك لانه وان كانت معلومة على
المستند الى نفسه اقل لكن المستند الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال
احد الامور الثلاثة استنادا ما لا سريه او الى ما يستند اليه
او الى اجزائه فيكون احدهما الامور في علية ابرار اكثر من كون
اخر منهن في نفس ابرار اكثر لا يقتضي اولوية احد ما من الاخر فان
قلت لا تسلك ان ما يستند الى نفسه اقوى في العلية والثانية مستند
الى اجزائه وعلى تقدير استغناء الاولوية ايضا لم يترتب المسألة
قلت فهو العلية الاستغناء لا يتحقق فيها سواء كان على السوية
فيها فيكون متواظفا او مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون مستلزما
فلا يلزم من كون كل منهما على ترجيح المرجح على تقدير الاولوية ولا ترجيح
المساوي على تقدير التساوي كافي سائر المعنومات المستلزما والمبطلات
فان قلت فيلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد قلت فيرد
العلة الساترة مطلقة وكذا توارد الفواعل المستقلة المتباينة

المعلول

اما المتداخلة

يكون



ومن فرض عدم الاحتياج لعدم وجود الممكن المفروض صدق بلا شك
فلا ينبغي الجواب ان الاحتمال اما التمسك باننا لا نشك ان المحلول
الا في محلول الخلف لا بد من علم في مقابل لان المحلول لا بد من علم في نفسه
بدونها وكذا العكس صحيح تحقيقا بدوفا الحالت والمحاليتين متضايفان متضايفان
متضايفان في العدد وكذا الحلة اذا كان محلول فلا بد من علم اخر متضايف
له وكذا اذا كانت فيه العلة محلول في ما لا نهاية فلا بد ان كانت هذه السلسلة
الغير المتناهية كلها محلوله واحدا المحلول الا في شكلها على الضد وكل محلول
في مقابل علمه فعدد المحلول لا بد على عدد الحالتين واحدا على علم في مقابل في الطرف
الاخر الى علم في محلول الزم اجم وهو علم في مقابل المتضايفين من متضايفين وهذا
يثبت المسألة بطل التسلسل الضمني حيث ذكره في الجواب ايضا وقرره في
لو تسلسلت العلة الى غير النهاية لزم زيادة عدد المحلول في عدد الحالتين
والثاني يتبين ان الملازمة ان احاد السلسلة ما خلا المحلول الا في شكلها
حالية محلول في شكلها فعدد ما فيها سواء وبقى محلولية المحلول الا في شكلها
فزيادة عدد المحلولات الى صفر في السلسلة على عدد العمليات الواقية فيها
بواحد وجرى في التمسك في الباب الواحد في الجانبين اذا اخذ من محلول
معين فضايف في علمه وكذا الزمان في علمه في محلولات والى ما ذكرنا في مرجع
ما ذكره الشيخ وشهرته ببيان الوسط والطرف وقرره في الشقان كل
ما هو محلول علمه فهو وسط بين طرفين متضادين فانه لما كان محلول لا كان
زعمه لما كان محلول كان له محلول ولو تسلسلت العلة الى غير النهاية
كانت سلسلة العلة الغير المتناهية محلوله علمه اذا لا واحد من احاد

الا وهو محلول

الا وهو محلول وعلمه ايضا اما انهما علمه فلا بد انهما علمه لكن الطرف المفروض
واما انهما محلوله فلا بد انهما يتعلقان بالمحولات والمتعلق بالمحلول لا بد ان
يكون محلول فلا بد ان سلسله العلة معلوله وعلمه ثبت ان كل
هو محلول علمه وسط فيكون سلسله العلة الغير المتناهية وسطا فيكون
وسطا للطرف وانتم جميعا على ذكرنا فانه دفع عنه ما اورد عليه من
ان حاصل ما ذكره الشيخ يرجع الى ان لما كان كل واحد واحد وسطا بين
خارجتين فالجميع كك وليس كك لان حكم الجميع مخالف لحكم الواحد
وعدم مخالفة هذا مجرد دعوى وذلك لان الشيخ لم يلزم من كون
كل واحد واحد وسطا كون الجميع كك بل الزم من كون جميع الاحاد
وسطا كون الجميع كك حيث قال لا واحد من احاد فلا فظهر ان
حكم الاحاد حكم الجميع هو واحد واحد دفع عنه ايضا النقض بالصورة
المتضاربة والحدوث اليوتيلية المتضاربة المتسلسلة والدفع بانه لما كانت
العملية في هذه الصورة لم يصب موجوده بل الموجود دايما واحد منها فلا يمكن
طلب كذا العملية بل انما يلزم في كل وقت ما هو علم واحد منها موجود
في ذلك الوقت من دفعه بان تلك العملية وان لم يكن موجوده في ان واحد
لكنها موجودة في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي في ان الموجود
الجميع الاخر احتياج الى كونه متكاملا او مكتملا كك الموجود المتضايف
الا جزاء احتياج اليها كك كك اقول ما عرفت ان هذا الدليل يرجع الى بيان
التضايف في الال بطريقها لبيان عدم الاحتمال وانما هذا الدليل وان
كان يكون الاستدلال بها ابتداء فلا منافاة بينهما ويطر بها لبيان

ايضا على ما هو المشهور اقول في دفع النقص بالمصور النوعية والحوادث
 اليومية اننا لا نشك ان الزمان حادث ذاتي ومعلوم مسبوق بالعدم
 وتكون ان كان لا يجوز فرض عدمه على البعض المتأخر لانه لا ياتي في امكانه
 الا فرض ومقدار الحركة ومستعمل كما نقولها منطبق على اتصال المسافة
 كما نعلمها منقسم الى اجزاء غير متناهية لا تقف عند حد لا غير متناهية
 حقيقة كما نقسم المسافة الى اجزاء غير متناهية لا يقف عند حد
 وفوق اجزاء الزمان والافاضة الحاصلة من الحركات والسكنات
 والظلال كحركات الصور النوعية والحوادث اليومية ولما كانت
 الاجزاء لا تقف عند حد لا يكون قبل جزء فلا يكون قبل وضع ونسبة
 فلا يقف الصور النوعية والحوادث اليومية عند صورة واحدة
 لا يكون قبلها صورة واحدة اخر فهذا اللاشائبي في الصور والحوادث
 من جنس اللاشائبي في السبب والافاضة التي من جنس اللاشائبي
 في اجزاء الزمان والحركة الذي هو اللاشائبي لا يقف وهذا اللاشائبي
 ليس بمتناهية حقيقة ولا كلام لانه انما الكلام في اللاشائبي الحقيقي
 وهذا اظهر ان هذا النقص لا يرد على جريان التطبيق الذي يستعمل
 به على ابطال التمثل وغيره ايضا كما لا يرد ههنا وتقرير البرهان
 هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فنغرض من معلول معين
 بطريق الضمان سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى الى غير
 النهاية ايضا ثم نطبق المثلثين من مبدأهما ان يفرض الاول ان الثانية
 باء الاول من الثاني والثاني باء الثاني وهكذا فان كان باءا

كل من الاول

كل من الاول واحد من الثانية لزم من اوج الجزء والكل وهو مجموع وان
 لم يكن فقد وجد في الاول جزء لا يوجد باءا لجزء من الثانية في الثاني
 او لا يلزم منه شائبي الزائدة ايضا لان زائدتها بقدرتها وهو قدر
 ما بين المبدأين والرايد على المشايي بقدرتها مشاهة فيلزم ان
 السلسلة وقد فرضنا بها غير متناهية من حيثها واما الحق ان
 البرهان ايضا يرجع في المال كما عرفت مراتب العلية ومراتب المحلولة الى
 يرتفع ان التضاد كما فعل جميع من المتأخرين وقرره على وجهه من حيث
 النقص والارادة ايضا كما عرفت النقص بالحوادث والصور النوعية
 الناطقة وكذا مراتب الاعداد وغيره لانها كما هي متناهية لا يقف عند
 متناهية حقيقة ونحن مقربون بمقتضى البرهان ولا النقص هذا الكلام وقع
 في السبب فان رجوع الى ما نحن فيه ونقول لما ابطال هذا الاحتمال وانتهى السلسلة الى
 الواجب الوجود فهو طرف السلسلة لانها سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
 على الولا وفيها علم غير معلول في طرف لانها ان كانت وسطا في معلولة
 فقد طهرت ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات متناهية كانت او غير
 متناهية فانها اذا لم يكن فيها الا معلولات حاصلة الى علل فانها رتبة معلولات
 يتصل بها لا محالة وطرفا وطرفا ان كان فيها ما ليس بسلسلة فهو طرف نهايتها
 فكل سلسلة شئ الى اوجب الوجود ونهايتها واما ان نرجع عن هذا البرهان
 الى برهان خفيف الموهبة في هذا المسلك ان كنت تافقني ان هذا
 البرهان كان غير متبني على ابطال التمثل وانت قد بنيت عليه فلا مضائق
 في هذه المناقشات بعد ظهور المارد والعوز الى الحقيقة والسداد والعلم

في هذا الموضع البرهان يستدل بكل موجود على وجود الواجب كالحق
 لا من جميع الموجودات بل بغير البرهان المذكور وهو ان الموجود اما واجب
 او ممكن اما الممكن فوجوده يدبري لا يحتاج الى بيان لما نشأ به من عدمه
 الموجودات سابقا او لاحقا وسابقا او لاحقا معا واما الواجب فالنظر
 الى مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لو انحصر الموجود في
 الممكن لم يتحقق وجوده اصطلاحا بل الملازمة انه على هذه النسخة يتحقق للممكن
 اما بنفسه بدون علته وهو صحيح به بديه او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن
 فبذلك القدر فاما ان يستدل بالاحاد الى غير النهاية او يدور على النسخة
 يكون اشقا لاحادها باسرها بان لا يوجد شي منها يمكن ان يكون وجوده كل
 واحد من تلك الكميات غير مستدل الى سبب يرجح وجوده على عدمه
 وهو صحيح لان الممكن بالموجب لم يوجد ولا يتحقق الواجب الا اذا است
 جميع انحاء العدم فبذلك الاشياء في الكميات العدمية بدون الواجب غير
 مستحق لموازاة اشياء اكل منها في ضمن اشياء الكل فبذلك البرهان كما
 غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وصحة يعطى ان بعض الموجودات
 واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الكميات
 كما هو المشهور ومن ادعى الاستدلال فان قلت الستم قد اخذتم
 في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده يدبري لما نشأ به من عدمه
 قلت انما توقف هذا البرهان على وجود موجود ما هو يدبري لا يحتاج
 في اثباته الى وجود الممكن فانا نقول لا تسلك في وجود موجود ما هو يدبري
 بدون الواجب صحيح اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد موجودا اصطلاحا

بالبيان المذكور

بالبيان المذكور وفيه هو طريقة الصديقيين فان قلت الدليل ينحصر في
 الآتي والذاتي الواجب تعالى ليس محلول اصطلاحا بل هو على جميع ما سواه
 فكل دليل يستدل به على وجوده يكون انما لا محالة فلا فرق بين الطرفين
 يكون احدهما انشا والآخر نكاح قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود
 على ان بعضه واجب لا على وجوده ذات الواجب تعالى في نفسه الذي
 هو على كل شي وكون الطبيعة الموجود مستمدا على فريدها الواجب بحال
 من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال
 بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها محلول الحلال الاول لان تحقق
 ما في الخارج يدل على ان بعض افراده واجب فتحققة حاله وكون
 بعض افراده واجبا حاله اخرى له محلول الحلال الاول وان ثبت قلت
 ليس بالاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انشاء به الى هذا المفهوم
 وثبوت له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود
 فري المؤلف فوجود الواجب في نفسه على غير مطلقا وانما جلا
 فبذلك المفهوم وثبوت له محلول له وقد يكون الشيء في نفسه على شي وفي وجوده
 عندنا محلول الكما هو المقرر على مقامه هذا وترتيب من هذا البرهان
 ما ذكره الشيخ في ادل التباين الشافعية فترده بعض المتأخرين بالحقن في
 من حيث هو موجود لا مبداء له ولا لزوم تقدم الشيء على نفسه والممكن
 هو ممكن له مبداء فبعض الموجود لا مبداء له وهو الواجب تعالى شأنه
 استدراكك لافان قد عرفت بما مضى الا انه ادعى البرهان الاول
 بالنقض بالركب من الواجب الممكن ولما كان له اضرار عند الاستدلال

فصاوتنا ونحن مع ابني عبد الله في الطواف وكان اسم عبد الملك
 كنيته ابو عبد الله فغضب كنفه كنف ابني عبد الله فقال له ابو عبد الله
 عمو اسمك فقال له اسمي عبد الملك قال فما كنيته قال كنيته ابو عبد الله
 فقال له ابو عبد الله من من هذا الملك الذي انت عبد الله اسمك ملك الارض
 اسمك ملك السماء واخبرني عن ابنك عبد الله اسمك عبد الله الارض
 قال له شئت تختم قال يا ابن عبد الله فقلت لك الزنديق اما ترى علي قال
 فخرجت في فقال ابو عبد الله عليه السلام اذ فرغت من الطواف فأتنا
 فلما فرغ ابو عبد الله عليه السلام اتاه الزنديق فقعده بين يدي على عتبة
 ونحن مجتمعون عنده فقال ابو عبد الله له الزنديق اعلم ان الارض تحتنا
 وفوقنا قال نعم فقلت تحتنا قال لا قال فما ركبك ما تحتنا قال لا ادري
 الا اني اظن ان ليس تحتنا شي فقال ابو عبد الله فالتفتن من جملتين لا يبين
 ثم قال ابو عبد الله انصرفت السماء قال لا قال ان قدر ج ما فيها قال لا قال
 عجايبك لم تلح المشرق ولم تلح المغرب ولم تنزل الارض ولم تصعد السماء
 ولم تجز بينك مغرب ما خلفت من ارض جاد ما فيون ويل تجرد العاقل
 ما لا يعرف قال الزنديق ما كنتي بهذا اعدت لك فقال ابو عبد الله عفا
 من ذلك اني شئت فلعلمك هو ولعل ليس هو فقال الزنديق ولعل ذلك
 فقال ابو عبد الله ايهما الرجل ليس له ان لا يعلم حجة على احد ولا حجة على احد
 يا اخا اهل مصر فقم معي فاننا لا نكفي في الله ابدا اما ترى الشمس والقمر
 والليل والنهار طمان فلا يشبهان نيران ورجان قد انطفا ايسر

لها مكان

لها مكان الامكان فان كانا بقدر ان على ان نذهب فكم يرجع ان
 ان كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نارا والنهار لسا انظر او الله
 يا اخا اهل مصر الى دوامها الذي اضطر بها احكامها والبرهان الذي
 صدقت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام يا اخا اهل مصر ان الذي يجرى
 اليه وتظنون انه الزنديق كان الذي يجرى بهم لم لا يرد بهم ان
 كان يرد بهم لم لا يذهب بهم القوم مضطرون يا اخا اهل مصر ان الله
 مرفوعه والارض موضوعة لم لا يسقط السماء على الارض لم لا تنحل الارض
 فوقها قهرا ولا تناسك ان ولا تناسك ان عليه ما قال الزنديق
 امسكها القدر بها وسيد ما قال فامن الزنديق على يد ابني عبد الله
 فقال الزنديق جعلت فداك ان امنت الزنديق فعد على يدك فقد
 امنت الكفا على يد ابني عبد الله فقال المؤمن الذي آمن على يد ابني عبد الله
 يا اخا اهل مصر من ثلاثة بك فقال ابو عبد الله يا ابن عبد الله ما اهلك
 اليك فقلت فقلت يا ابن عبد الله ما اهلك اليك فقال ابو عبد الله يا ابن عبد الله
 حسنت طهرتني مني بها ابو عبد الله عليه السلام
 قال الشيخ في الاسرار ان الاضمار على ضربين متواتر وغير متواتر
 فالمتواتر منه ما اوجب العلم فانه اسهل حجب العلم من غير توقع
 شي يضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح على غيره وما يجري به الجري
 لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما ليس
 بممتنع على ضربين فغضب منه يوجب العلم انصافا وهو غير متواتر اليه
 قرينة يوجب العلم وما يجري به الجري يوجب اليقين العلم به وهو

لاحق بالقسم الاول والقرآن شيئا كثيرة منها ان يكون مطابقة لآية
العقل ومتقناه ومنها ان يكون مطابقة لظاهر القرآن اما الظاهر
او كونه او دليل خطابه او نحوه فكل هذه القران توجب العلم بوجه
الطريق من غير الاشارة وتخلي باب المعلوم ومنها ان يكون مطابقة
للسنة القطعية بها اما صريحا او دليلا او غفوي او معلوما ومنها ان
مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان يكون مطابقة لما اجمعت
عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القران يخرج الطبرين من غير الاشارة
في باب المعلوم وتوجب العلم بوجه القسم الآخر وهو كل من لا يكون
متواترا او يترى من كل واحد من هذه القران فان ذلك فخر واحد
وكيف العلم على شرطه فاذا كان غير لا يعارضه غير فان ذلك
العلم لا ينافي ما يب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرفه فناداهم
بجملته فيترك لا جملها العلم به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي
ان يخطى المتعارفين في عمل على عدل الرواية في الطريقين وان كانا
سواء في العدد لم عمل على اكثر الرواية عدد او ان كانا متساويين في
والعدد ويحاربان من جميع القران التي ذكرناها فلهذا نظرنا في
متى عمل بعد الطبرين امكن العلم بالآخر على بعض الوجوه وضرب على الاول
كان العلم به او الى من العلم بالآخر الذي يحتاج مع العلم به الى طرح الطبر
الآخر لا يكون العامل به على ما بالطبرين معا وان كان الطبرين يمكن
العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التاويل كان لا احد
التاويل غير حصده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا

او دليل ما كان

او دليل ما كان الآخر عاريا من ذلك كان العلم به او الى من العلم بالآخر
لشي من الاجتهاد واذا لم يشهد احد التاويلين خبرا آخر وكان في
كان العامل محض في العلم بالآخر فاذا لم يمكن العلم بوجه من الطبرين
الا بعد طرح الآخر جملته لضعفها ولبعد التاويل بينهما كان العامل الضعيف
محض في العلم بالآخر فاذا من جهة التسليم لا يكون العاملان هما على
الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر محض ولا
حد الصواب اذ روي عنهم من جهة التاويل اذ روي عن علي بن حماد عن
ما ترجمون به احدهما على الآخر كما ذكرناه كتمت تحيزين في العلم به ولانه اذا
ورد الطبرين المتعارضان وليس من الطائفة اجمع على صحة احدهما
ولا على ابطال الطبر الآخر فكذا اجماع على صحة الطبرين واذا كان اجماعا
على صحة ما كان العلم بهما جازا سايقا وانت اذا فكرت في هذه الجملة
وجدت الاجتهاد كلها لا تخلو من قسمين هذه الاجتهاد ووجدت
ايضا ما علمنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في القضاة في الخلاف
والطرايع الاكل من واحد من هذه الاقسام في كلام شيخ الطائفة
شيخ الاجتهاديين وقال في نسخة الاسلام شيخ الاجتهاديين محمد بن يعقوب
الكلميني عليه السلام اني ارشدك الله ان لا يسبح احد التفسير شيئا اختلف
الرواية فيمنع العلم عليهم السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم
عوا عرضوا على كتاب الله فوافقه كتاب الله عز وجل فافقه
وما عاين كتاب الله فافقه وما عاين كتاب الله فافقه وما عاين كتاب الله فافقه
الرشدي خلاصهم وقوله ما خذوا بالجمع عليه فان الجمع عليه لا يرب

فيموتون لا نفوت من جميع ذلك الا اقله ولا يجدر بنا احوط ولا اوسع من
 رد عليهم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول اوسع من الامر فيه ليعول
 بانما اخذتم من باب التسليم وسلكتم القول في الحكم بالدينين
 ولا تشك ان النزاع بينهما اذ لا في شيئين احدهما في الخبرين المتعارضين
 اللذين اختلف الروايتان بينهما عن الائمة الهدى الذين يترفعون اسلا
 عنهم عليهم السلام بالعلماء كما ورد في الخبر حيث يقول الاجتهاد في هذه
 الصورة لا يجوز التقييد والتفويض الى اختيار المكلف في العمل بالآيات
 من سبب التسليم لا بعد احصاء جميع طرق الترجيح التي لا ينبغي حصرها
 الا وهو قد راعاه وكان الخبران في النظر بقايتها من وجهين لا وجه
 في المكلف محقق في العمل بالآيات على تقدير انه سلم حكمهما فلا مخرج من
 ميل شذواني او نقصان او هو في نفسه في العمل بما عمل منها والا كان على صاحبها
 عالما بالهوى ما ركا لما امر الله به اذا كان لا بد من العمل باحدى الاوجه
 ترك العمل باحد الطرفين لمجرد ادعاء مقتضى ولا يترك ذلك واما اذا كان امرا
 يجوز فيه تركها وتعملها من غير لزوم مرجح وتناقض بينهما فالمكلف مخير في
 العمل باحدهما من باب التسليم وارجاء الامر ذاتية والتوقف فيه حتى يلقى
 امام زمانه كما في مقبولات غير منتحلة التي لا معارض لها من الاخبار وتكون له
 في هذا المقام وان كان غفيرا الى الاطباء لا احتياج اليها كثيرا وان كان
 بذكر اجتهاد في الاسناد السابق محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين
 عن محمد بن عيسى عن صفوان يحيى عن داود بن ابي بصير عن محمد بن خلف
 قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما نزاع

نظر

في دين امرئ

في دين او ميراث فتجأ الى السلطان لمداي القضاة ايجال ذلك يقال
 من حكمكم اليه في حق او باطل فانما تحكم اليه الطائفت وما حكم لكم فانما ياب
 شئكم وان كان حقا فانما لا تاله اخذه بحكم الطائفت وقد امر الله
 ان تكفروا به قال الله تعالى يريدون ان تحكموا الي الطائفت وقد امر الله
 ان تكفروا به قلت فكيف يصح ان قال نظيران الى من كان متمسك
 قد روي حديثنا ونظير حالنا وحرمانا وعرفت احكامنا فليس هو انما
 فاني قد جعلت عليكم حاكما فاذا حكم حكمكم كما انكم قبلتم منه فانما استخف
 بحكم الله وعلينا رد والرد علينا الراد على الله وهو على قدر الشك
 باقية قلت فان كان كل رجل اخذ رجل من اصحابنا فرضيا ان
 يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
 قال الحكم بحكم الله والى ما حكم به الاخر قال قلت فانها عدلان مريضان عندنا
 ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانها عدلان مريضان عندنا
 لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ليظن اني انا كان بين روايتهم
 عني في ذلك الذي حكما به الجميع عليهم من اصحابنا بكم فيؤخذ من حكمنا
 ويترك الشاذ الذي ليس بشهر عند اصحابنا بكم فان الجمع عليه الاية
 فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فينتج وامر بين عتبه فيجب عليه امر
 مشكل يرد على الله الى الله والى رسول الله صلى الله عليه وآله الى رسول الله صلى الله عليه وآله
 وروايتهم وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات بخامس
 المحرمات ومن اخذ بالشبهات ترك المحرمات ذلك من حيث
 لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات

عظم قال ينظر فاوافق حكم الكتاب والسنه وخالف العامة فيه فخره و
 ينكر ما خالف حكمكم الكتاب والسنه وعلمت وافق العامة فقلت جعلت
 فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمين الكتاب والسنه فخره
 احد الطرفين وافق العامة والآخر مخالفا لهما بما في الخبرين فخره قال
 العامة فخير الشرا فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران فخره
 قال نظر الى ما قلته هم البهائم لم يحكمهم وقضاةهم فتركه فخره لا فخر
 قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجو
 تلقى اما كنت فان الوقوف عند الشبهات خير من الاتقياء في الملك
 ثم طهرت ولا تخفى عليك انني صورته مؤازر كما وقع فيها التاخير الاربعاء
 جازي حتى تلقى امامنا في هذا الخبر والعمل به جازي فخير من التسليم كما
 في خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالت عن رجل خلى عليه
 رجلا من اهل بيته في امره ما يرويه احدكم ما يرويه باخه والآخر يرويه
 عنك كيف يصنع قال يري حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ففي
 روايته اخرى يا سماعة اخذت من باب التسليم وسكتك في الخبرين
 من الخبر الذي سكت به الاخبار في هذا المعنى هذا اما قول الاضاري
 في خبره الصبوة فهو انه يجوز للمسلم ان يتخار ايهما شاء من التسليم
 من الخبرين المختلفين المتعارضين بعد ما راعى فيه ما اطلقه العالم الامام
 من العوض على الكتاب ومنها الفقه العامة وضمها ما هو مخصص وان لم
 فيه ما يردوجه الترجيح والتاويل من شهادة خبر آخر او اعضاها كما
 اولموا لفظا او وليا او استصحاب او براه او اصل او غير ذلك فلا شك

الذي هو المذاهب

الذي في هذا النزاع الاصول قول الاجتهاد في علمهم قطع النظر عن قوله
 الاجتهاد في قوله ليس ان دليله قوي ولا يعارضه دليل الاخبار في الحق
 في هذا النزاع هو قول الاجتهاد في علمهم التفصيل الذي ذكرنا من خبر الكرك
 وكهده اما ان الاصل لا يفسد فلا تان اذا كان صحيحا في العمل بما شينا
 فمع ذلك اذا ثبت ان اجتهادا استغفنا وسعنا في طلب الترجيح
 ترجيح كان بقي القياس والاحتسان وقول الصحابي التي هي ترجيح وجوه
 ثم احترنا احد جامع ترجيحنا وقصدنا الاصل فلا شك اما احتسنا
 غاية الاحتياط وبرأ من ثمانا امنا الشارح ليقينا ولما اذا لم نجد اجتهادا
 في طلب الترجيح ولا استغفنا وسعنا في هذا مع قدرتنا وطاقتنا وترجيح
 المرجوح بل المسادى بمقتل ابد اجمته المحقة الذي عليه قول الصحابي في الحسن
 والصحح واثبات امامته الامام والطيفه سيما الاول سيما المرجحات التي
 كل منها في بعض المواضع كما الاصل في عدم وجوب صلوة سادسة والبراءة
 في عدم شغل ذمتنا بحق لصاحب البستان الذي ظهر له ذمتنا به غاية التلذذ
 ولا شك ان الاصل والبراءة كان تحمله على الرسول صلوات الله عليه
 حيث كان صلوات الله عليه لا ياتيه امر ولا ينهيه عن شيء الا بالبيان الذي
 لا ياتي الى الرسول بامر او نهى حتى لا ياتيه امر ولا ينهيه عن شيء الا بالبيان الذي
 وبراءة الذمة من شغل ذمتنا فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره
 باستناده هذه المطالبات فلو قلنا فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره
 خلافت الاحتياط فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره فخره
 لا اوسع من ذلك علم ذلك كله الى الامام حيث ادعى ان هذا الطريق

خلاف الحق بل الامم العكس كالمظهر اما قوة دليل الاجتهاد فيهمون
وجوه التي هي منصوصة امرها عليه السلام بهما فلا يجوز طردها ونقول
ما هو من الامم انما اخذتم من باب التسليم فان قلت نحن انفسهم
بالترجيح المنصوصة لكم فقد دون عنها وتعلمون بغير ما قلنا
الترجيح المذكور الذي نحن نعمل به فاذا قلنا الترجيح بعد الرواية والاعتدال
فيه المنصوص لا يمكن الا حدة في مقبوله من غير نظر وغيره ولما كان
العدالة استنفادة ودرجات مختلفة وكان الامام معلق الحكم
على العدالة بصيغة التفضيل كانت بالنسبة الى المذهب والاعتدال
والعمل والعبادات والورع وغير ذلك حيثما دونتها المتأخرون و
جعلوا الكل جنس ووقع اسم التفضيل والاعتدال الملقب بضعف
الاخر قوة وضعفها على حسب قوة حال الرواية وضعفها كاختلاف قوة
درجات العدالة وضعفها على وفقها لاجل التسهيل المذكور وتخفيف
مؤنة البيان في كل واحد من الاجزاء فاذا جعلوا الكل مرتبة من مراتب
العدالة قوة وضعفها اسما مخصوصا سهل الامر في الترجيح بالاعتدال بغير
الاخبار التي تجري فيها هذا الاختلاف وهو ليس بتوازي ولا مخفوف
بالقرين بل ما هو غير واحد وليس مخفوف بالقرين اربعة انواع
احدها الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بقول العدل الامامي من
مختلف الطبقات وان اعتراه شذوذ وقد يعلق الصحيح على
سليم الطريق من الطعن بما ينافي الامرين اعني العدالة والامامة وان
اعتراه ارسال او قطع الثاني اظهر وهو ما اتصل سنده الى المعصوم

بما هي مدره

بما هي مدره من غير نقل على هذا المعنى تحقق ذلك في جميع مراتبه او في
بعضها مع كون الباقي من الطريق من رجال الصحيح وقد يطلق الحسن الضعيف
على ما يستعمل الامرين اعني الامامة والمهر ويستعمل او بعضها على التفضيل الذي
معين ثم يصير بعد ذلك ضعيفا او مقطوعا او مرسل الثاني المذكور في
القول لا القوي ايضا وهو ما دخل في طريق من نفس الامام على نحو تفرع
في اعيدته ولم يستعمل في بعضه ضعف وقد يطلق القوي على مروي
الامامي غير انه المردح لا المردح كشرح من دارج ما بين كارة السيد او في
الرابع الضعيف وهو ما لا يتبع في شرط واحد التلخيص في بيان شئ بل بغيره
على مجموع الضعيف او مجهول الحال او ما دون ذلك كالوقوف ودرجات الضعف
متفاوتة بحيث بعد عن شروط الحق كما بعد بعض رجال العلم كان اقوى
في الضعف وكذا ما كان فيه الرواية المردحون بالنسبة الى ما قلنا من تفاوت
درجات الصحيح او الخواص والوقوف بحسب كونه من اوصافها فاما رواه
التلخيص الفقيه الورع الضابط كان في غير اربعة مراتب من الضعف وبعض من
الاصناف وهكذا الى ان ينشئ الى اقل مراتبه وكذا ما رواه المهر وكثيرا
كما يراهم من ما شمر احسن ما رواه من هو دون في المهر وهكذا الى ان يتحقق
مسماه وكذا في الموقوف فان ما كان في طريقه مثل علي بن فضال والابان بن عثمان
اقوى من غيره وهكذا ويظهر اثر القوة عند التعارض حيث يعمل الا في التلخيص
او يخرج احد الاخرين شاهدا او متعاضدين ان اوصافا من حيث يكون
المراتب وكثيرا ما يطلق الضعيف في كلام الفقهاء على روايه المهر فاختاره
فايده اعلم ان من العلم الفقهاء من منع العمل بخبر الواحد قطع بالعلم بالخبر الصحيح
ولا معنى له الا ان ومنهم من جوز العمل بخبر الواحد في الحكم وقطع بالعلم بالخبر الصحيح

فهذه اصطلاحات من المتأخرين لضبط طرق الترجيح بالاعتدالية وغيرها
 ليسهل معها الترجيح ولا مشقة في الاصطلاح والاطلاع على من اصطلاح ذلك
 كما طعن بآب اول من اصطلاح على ذلك وسلك هذا المسلك العلامة الحلي
 رحمه الله وفي الاصطلاح لم يكن معروفا بين قديما قديما قد سئل اصدار احوالهم
 بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصريح على كل حديث اعتضد بما يثبت
 الاعتماد عليه واقرن بما يوجب الوثوق به والركون اليه كوجوده
 في كثير من الاصول الاربعية المشهورة المتداولة بينهم التي نقلوها
 عن مشايخهم بطرقهم المتضاربة صاحب العقيدة سلام الله عليه وذكره
 في اصل او اصلين بصاعد الطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة
 وكوجوده في اصل معروف الاشارة الى احد الطائفة الذين اجمعوا
 على تصديقهم كمرزاه ومحمد بن مسلم والفضل بن بياراد على الصحيح
 ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واما محمد بن محمد بن
 ابي نصر او على العمل برأيتهم كما رال سابقا في نظرائه وكانندراهم
 في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة عرفا فتوا على مؤلفها
 ككتاب عبيد الله الطلمي الذي عرض على الصادق ع وكتب في يونس بن
 عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري ع وكافهم
 من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتقاد عليها
 سواء كان مؤلفها من الامامية ككتاب الصلوة لمؤلفين عبيد الله
 السجستاني وكتب بن سفيان بن عيينة بن مهران او من غير الامامية
 ككتاب حفص بن غياث القاضي والحسين بن عبيد الله السعدي

اذا كان الموقوف عليه غير مصاحب وقد يطلق على الموقوف الاثران
 كان الموقوف عليه صحابا للثبوت ومنه تفسير الصحابي آيات القرآن
 قوله لئن فعلنا ان الحلق لم يفضله الى زمنه من موقوفات النعم وال
 لا يمكن ان يثبت على ان زمانه من فان بين اطلاعهم عليه ولم يذكره
 مرفوعا اجماعا والافواه من حيث ان الظاهر انهم اطلعوا عليه وقرره
 فيكون مرفوعا وكيف كان الموقوف عليهم كجدة وان صح سند على ذلك
 ومنها المنقطع وهو ما جاء من التابعين ومن في حكمهم كابي بصير
 الامام بن ابي ابيهم واقوالهم موقوفة عليهم وثقوا بالمنقطع انهم
 وقد يطلق على الموقوف بالمعنى السابق الاسم وكيف كان فليس
 بوجه ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يذكر كغيره في
 اول واسطه نسبها او ابيهم او قد يحكى كتحقيق المرسل باستناد التابعي الى
 النبي ضمنه بذكر الواسطه ويطلق على المرسل المنقطع والمنقطع عليه
 باستناد شخص واحد من استاده والمفصل نفع الفضا والمجموع ما سطر
 اكثر من واحد والمرسل ليس بوجه مطلقا قبل الا ان يحكم بغيره من
 الرواية عن غيره الثقة كابي بن كريمة اصحابنا وسعيد بن المسيب
 الشافعي وهذا القول باطل غاية البطالة عندهم لدرجته كمال الرجال
 واطلاع على قوة الاخبار وضعفها باعتبار كون الرواية في اعتقاده
 لا اعتقاد غيره من الراوي وغيره ثقة او غير ثقة ضعيف المذهب المظلم
 او لا نفع عند الشافعية بانهم وجدوا مساندا ارسله ابن الهيثم
 من وجه اخر لا يخرج عن قوة ومع هذا لا يخفى ركاكته لانه منسند ل

كتاب القبلة لعل من الطاهر يكون المتعارفين القدماء
 الصريح بهذا المصطلح المعنى الثاني في اصطلاح هذه المتأخرين الصريح على أن
 وهذا المعنى الضيق كما اعترف بهذا الطامع الضيق أنهم قد يعنفون بعض المتأخرين
 التي في سندها من يعتقدون أنه فطحي أو ما ووشي العترة نظرا إلى اندراجهم في
 على الصريح بل يعنفون المرسل التي رواها ضعفا وصحاحا بطلان العترة
 لذلك فيستعملون العترة باطلاحات شتى ولا مثا قريتها ولا يلزم
 جرى صاحب كتابي الكافي والفقيد على متعارفات المتقدمين في إطلاق الصريح
 كما على ما يركن إليه ويعتمد عليه وحكما بغيره جميع ما أورده في كتابها حيث قال
 صاحب الكافي فيه قلت إنك تحت أن يكون عندك كتاب كاف جمع
 من جميع فنون علم الدين ما يكتب في المتعلم ويرجع إليه المسترشدين وأخذته
 من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصريحة الصادقين عليهم السلام من
 القائمة التي عليها العمل بها لإدراك فرض الله وستهيبه ص وقال صاحب
 الفقيه في أوله في لم أقصد فيه تقديم المصنفين في إيراد جميع ما روي به بل
 قصدت إلى إيراد ما أفتى به وأحكم بصحته واعتقده فيه أنه جدير بما ينبغي
 ربي وجميع ما فيه يستخرج من كتب مشهورة عليها المعقول في الإلزام
 مع أن كثيرا مما فيها لم يكن صحيحا على اصطلاح المتأخرين من فلا يلزمها
 جريا كما ذكرنا على اصطلاح آخر أن يكون اصطلاح آخر من المتأخرين ما طردوا لأن
 لا ينفق في تسهيل الترجيح بالأدلة ولا يلزم القدم من حكم القدم بألغة بمعنى آخر
 حوازا العمل بمضمون الصريح بهذا المعنى على اعتقادهم وعلى ما أدى إليه
 رأيهم بل وجوبه بمضمونها الحكم بالحق بمعنى اصطلاح المتأخرين غير الأول والأخير
 العمل بل وجوبه على معتقد هؤلاء ورأيهم وفيه مغلطتان شابت لاسم تلك

والسائغ

لفظ

لفظ القميين الاصطلاحين والعجب من هذا الطامع أنه نقل نفسه
 الشيخ أنه قال في كتاب العترة أن ما أورده في كتابي الأخير والتبدي
 والاستبصار إنما اخذه من الاصول المعتمدة عليها والشيخ قدس الله
 روضه في الاستبصار ما نقله لا الأخير والمتعارفات المشافهة الطامع
 نفسه مشغوف بأنه لا يجوز العمل بالأخبار ومقبولة عن من خطئه من
 الأخبار ومن الأخبار والمنقولة في الكافي والفقيد الصريح عن ليس
 له معارض ولو كان خبرا من ساجدة المنقول سابقا بأنه في سنده
 يلقاه أو بما أخذت له من خبرها من قبلها لغيره بعد التأمل لأن
 استيفاء التراجم وعدمه وترجيح اصطلاح موردا للأخبار وكونه في سنده
 كما هو منطوق بمقبولة عن من خطئه وغيره وإذا كان هذه المقبولة
 بالأعراض وأجبت العمل بمضمونها ومن مضمونها الترجيح بالأدلة ولا
 يمكن إلا بغير طرأت الأخبار وتفسير أحوال الرجال وتصنيفها للسيرة
 صحيحا وحسنا وموثقا وضعفا وشاذا ومشهورا كما هي منطوقها
 الخبر وغير ذلك فكيف يدعي هذا الطامع كون هذه الاصطلاحات
 من بدع المتأخرين أم لا يخرج هذا الطامع يمنع العمل بمضمونها وما يقتضيه
 حكم القدم بالحق على أن القدماء أن مسغوا العمل بمضمون تلك المقبولة
 والعمل بالترجيح التي فيها ويظهر أنها بالأعراض أو مع معارض أصح
 منها ولا منافاة بين العام والخاص بل الطمخ واجب وما موردي خبر
 أمير المؤمنين الطويل في بيان اختلاف الرواية وحال الرواة فالقدماء

مثل هذا الطاعن لانهم مغلوبون بقواهم وليسوا بمعضومين بحج طاعتهم
 ولو كانوا من حيث الرواية والعلم بحج متابعتهم فالمشايخون ايضا
 مشايروا لهم في هذا المعنى وان كان القدماء يعلمون بمضمون تلك
 المقولة والتراجع فلا تفتاوت بينهم وبين المشايخ لان المشايخ
 سهلوا على أنفسهم لوضع الاصطلاحات بخلاف القدماء فلهذا الوضع
 مرتبة وقصير على القدماء فلا يصير سبب الطعن عليهم واما الصحة على طالع
 القدماء باعتبار الاعتقاد والوجود في الاصول والاصلين على ما في الرواية
 قالوا بقاء طاعتهم على عتق به الطاعن وترى كلام الشيخ في خبر
 قال هذا الطاعن بهذه العبارة في باقي الباب حيث اتم على العدل عن طريق
 القدماء طول الدهر واندر اسبغ الاصول المعقولة والتباس لا حاد
 الاخذة من الاصول المعقولة بما اخذت من غير المعقولة واستثارة
 في كتب الاصول غير المتكررة وعدم امكانهم الجري على اثر القدماء في تميز
 ما يقيم عليه ما لا يركن اليه وفيه ان صح فلهذا الاصطلاح لا يعني عنه شيئا من ذلك
 مدار الاحكام الشرعية اليوم على هذه الاصول الاربعة وهي المشهور عليها
 بالصحة من حيثها ولا دخل لما ذكر في ذلك فان كانوا لا يعتمدون على
 شهادتهم بصحة كتبهم فلا يعتمدون على شهادتهم وشهادتهم امتناعهم في الجرح
 والتعديل ايضا والى فرق بين الامرين وبعد فاتي بدخل ايضا والعقود
 في صدق حديثهم اذ كان ثقة في حديثه واتي منافاة للهمزة بغيره
 فامع المسامحة في نقل الحديث ايضا فان كثيرا من الرواة المعقدين
 بشانهم الذين هم شايخنا المشايخ الذين يكثر من الرواية عنهم ليسوا

بخلافه في

بخلافه في كتب الجرح والتعديل يخرج ولا يخرج ويلزم على هذا الاصطلاح
 ان يعاد حديثهم في الضعيف مع ان اصحاب هذا الاصطلاح الضعيف لا يرون
 بذلك ذلك مثال احمد بن محمد بن يحيى العطار الذي هو من شايخ الشيخ
 الصدوق ويروي عنه كثيرا وهو الواسطي بنده وبين سعد بن عبد الله
 مثل الحسين بن الحسن بن ابان الذي هو من شايخ محمد بن الحسن بن الوليد
 والواسطي بنده وبين الحسين بن سعيد ومثل الحسين بن علي بن ابي بصير
 وهو من شايخ الشيخ الطوسي والنجاشي والواسطي بنده وبين
 محمد بن الحسن بن الوليد ومثل ابراهيم بن عاصم القمي الذي كتب صاحب
 الكافي الرواية عنه بواسطه ابنه علي وهو اول من نشر حديث الكوفيين
 بغير ائمة ذلك من الرجال وبعد فان في الجرح والتعديل وشرايطها
 اختلافات وتناقضات وكشبهات لا تكاد ترفع بالتعيين اليه
 النفوس كالانحياز على الظاهر بما لا يوافق الوقوف على طريقة القدماء وعدم
 الاعتناء بهذا الاصطلاح المستحضر رأينا ونقطا او لفرع عن هذه
 المضائق فم اذا تعارض الخبران المعتمد عليهما على طريقة القدماء فاجابنا
 الى الترجيح بينهما فقلنا ان ترجيح الى حال روايتهما في الجرح والتعديل
 من المشايخ فيهم وثبت الحكم على ذلك كما أشير اليه في الاخبار الواردة
 في الترجيح بغير علم عليهم السلام فالحكم ما حكم به اعداها وادعها واصبر
 في الحديث وهو احد وجوه الترجيح المنصوص عليها وفيها هو جهة الآحاد
 الباعث لنا على ذكر الاسباب في هذا الكتاب في كلامهم هذا الطاعن بما رتبه
 واقول ان في ما بيننا من الظاهر من وجوه احصاها ان قوله هذا ان صح
 يدل على انه يمكن منع هذا الالتباس والاستنباط مع هذا غلب الاصول

الاربعاء من بين الجبين وعدم وجوده عند العلماء وهذا يظهر من الشرح في رابعة
التي رار ان الترجيح من هذا الوجه والركون الى الاخبار بالتكرار والوجود
في الاصول المعقولة الا ان مشيئة النفس الشاغبة بشبهة ولو فرضنا
انهم انما كانت موجودة كلها او اكثرها كما كانت اكثرها موجودة على الشرح
كما يظهر من القرائن فاذا كانت الاخبار المتعارضة موجودة في هذه الاصول
المعقولة المتكررة فلا بد من الترجيح لا يمكن بالاعتقاد والتكرار لانها متكررة
فلا بد من الترجيح بالمنصوص وهو الاصل والاصدية وغير ذلك وهو
طريقة المناظرين ومما يرمي الاصطلاحات الجديدة معنية عليها وايضا
في هذه الطريقة المستقيمة على عدم الطاعن فان كانت الاصل النجس
هو اسمهم ورئيسهم وكتبه الفقهاء والاصحابية ناطقة بهذا بحيث
لا يمكن انكاره الا من كان مبرما به ومنع هذا ان كان كنهه المرجوع الى
الاصول الاربعية اكثرها كما هو الظاهر وما صنع في اهل مناهضة من كتب
اصلا بل فلا تقطع مع ان هذا الطاعن يدعي ان من القاب وطرقه ليقوم
ومع هذا ينبغي اليه التاويلات البعيدة وعلى هذا الاتفاق
والتي لو كان الايمان على الاصول المعقولة المتكررة في المعارضين
الاخبار المتشاققة فلا بد ان يكون الجواب عند سوال المعارضة
من الطرفين عن الاثمة الهدى بالاعتقاد والاعتماد على الاصول
لا على الترجيح بايها اعدل اذ اذ صدق وادرج وغير ذلك من
الترجيح المذكورة في معتبره من مخطئة وغيره التي هي معتبرة عند
الطاعن كما اشرقت في آخره الكلام والامثلة لا انهم بالاجابة
عليه في روايات سوال الخلفين الطرفين بالاعتماد على الاصول
بعضا لبعضا او غير معين واحد او متعدد بل اجابوا بما نظر في وجوه

السلام

الترجيح بالاصولية

الترجيح بالاصولية وغيرها وتمايزها ان قوله بهذا الاصطلاح لا ينبغي
عشر شفا فساد ظاهر لان هذا الاصطلاح لا يكون الاصطلاح جاريا لغيره
العدالة الا على عدلية الصادقة والاصدية والمصحة لفقائهم والافقية
مما هو المشهور من سيرة التفصيل وغير ذلك مما هو مذكور في الخبر
وقد اشرقت بان هذا مضمون قلعت لا ينبغي عند هذا الاجمل او قلعت
وتمايزها ان قوله فان كانوا لا يعتدوا على شهادتهم الى
قوله فلا يعتدوا على شهادتهم في الجرح والتعديل لا ينبغي فساد لانها
في الاخبار المتعارضة الواقعة في الاصول الاربعية وهذه المتعارضة
مستكررة في شهادة المصنفين بالصحف فلا ترجيح من هذه الجهة فلا
من مرجح اخر وهو ما ورد في الخبر ونحن صبطناه بالاصطلاح المذكور
نعم لو كان المتعارضة بعضها مشهورا بالبحث من المصنفين دون
بعض صحح هذا وعلى هذا الاعتقاد وراجع ان قوله اني دخل
لفظ والعقيدة الى قوله مع المسامحة في نقل الحديث رد القرآن لانه
غزو بل يقول ولين جابا كما فسق بنا فقتلوا او فقتلوا واتي فسق
اعظم من فساد العقيدة والعقيدة فساد لان فساد العقيدة كما
بالوهي بعض الامور كما في الامور كقوله والتقى في المنزلة معنى اخر
العدالة المعقولة واليقين فيلزم اخبارا كما في الثقة في من يصدق على قوله
ولا يقول به مؤمن وكذا قوله اتي منافاة للمروي في قوله لا تقولوا لمن
الذي اليكم السلام استؤمنوا ولا تقولوا قد اقبلوا اليكم شهادة ابداء غيرهما
مما يدل على قبول قول المسلم الظاهر الاسلام والامانة وعلى التحصن والاول
بالرأي ومع انه ينبغي الاجتهاد بالرأي حاشا به عن ذلك وهو مفضل
بالرأي في رد القرآن وتمايزها ان قوله يلزم على هذا الاصطلاح

رده وصفت علي بن محمد صاحب الكتاب يوم ولد له يوسف
 فقال لي انصبت من هذا فقلت انصبت يوسف بن علي بن يقطين فقال
 اعطاه افعه بكل حرج فورا يوم الفقيه روى الكشي عن علي بن محمد بن
 عن الفضل بن شاذان قال اخبرني عن الفضل بن المهندي وكان خرمي
 رايته وكان له كليل الرضا فقلت قال سألت الرضا فقلت اني
 لا اتكلم في كل وقت فحينئذ اخذ معالي ديني قال فخرج يوسف بن عبد
 الرحمن بن جعفر بن في حديث صحيح ان الرضا عن يوسف بن ابي شريك
 مرات جند ومراج يوسف بن كثره ليس له موضوعها وانما ذكرنا هذا حتى
 لا تحل بين بعض حقوقه جعفر بن ابي رواد الكشي في ذكره فمشرعا واثبت
 وما حصل الجواب فغير ما يرجع على ضعفه سندنا وجزا لبعض رواها واهل العلم
 رده قال محمد بن علي بن الحسين بن بابويه سمعت محمد بن الحسن بن الوليد
 رده يقول النبي يوسف بن عبد الرحمن الذي يروي الروايات كلها صحيحه
 عليه السلام لا يفرده به محمد بن جعفر بن الحسين بن يوسف بن المبرور وغيره فان
 لا يفرده عليه ولا يفتي به جعفر بن قول وانا اعتمد على روايته فانه ثبت على الفقيه
 والجمهور برودة ما نقله من غير ما على الاجتهاد وحقه القضاة وغير
 الرضا ما اياه والبراءة منها هو ما على من منعه من الرضا بن الحسن كوفي
 حسن بعد او شك من اصحاب هشام ككاتب جعفر واما هشام
 فهو ابن الحكم روى عن ابي عبد الله عليه السلام الكندي هو لا يفرده الغداوي كشي
 ابا محمد واما الحكم بن عبد الله بن الحسن فهو هو مولد بني شيان است

ابو محمد مولى

ابو محمد مولى كنده وكان ينزل بني شيان بالكوفة وهو مولد ومثله
 وتجارت بعد او ثم اشغل اليها في آخر عمره سنة سبع وستين ومائة و
 يقال ان في هذه السنه مات وروى عن ابي عبد الله روى الحسن بن
 وكان تفتي الروايات حسن التحقيق بهذا الامر فثبت جعفر بن رويت
 عن الصادق والكاظم عدا جليله وكان حسن فثقت الكلام في
 الامام وذهب المذهب بالنظر وكان حافظا لبيان الكلام ما
 الجواب است قد سئل ابو يعقوب عن اشهد بكذا قال نعم من ذلك
 الجواب است ليدن المصنفات كتب كثيرة وله اصل عند ابن ابي
 وصفوان است حديث محمد بن عيسى الجعدي قال اخبرني جعفر بن عيسى
 قال قال موسى بن المثنى لا في الحسن الثالث ع جعلت فداك روى
 عنك المثنى وروى الاسود انما سالك عن هشام بن الحكم فقلت
 ضال فقلت كفي في دم ابي الحسن هذا فقال لي سيدتي قولا قال نعم
 فاعاد عليه قولا على حقه الاستقطاع قال نعم لو كره اذ اقلت لك فاعمل
 به ولا تريد ان تعال به اخرج الآن فقلت امرني بولاية هشام بن
 الحكم قال المثنى لنا بين يدي ويوسم الم اخبركم ان هذا راى في كتاب
 من الحكم بن جعفر بن محمد بن الحسين قال هذا محمد بن عيسى قال هذا الحسن
 بن علي بن يقطين قال كان ابو الحسن هذا اذا اراد شيئا من الجواب
 او ما يعني بين امور كتب يعني عليها است كذا وكذا واخذ كذا وكذا

وليتول ذلك هشام بن الحكم فاذا كان فيه ذلك من امور كذا اليه
 استشهد اليه كذا وكذا ولم يذكر هشاما الا في معنى بين امره وذكر انه من عتاته
 وقال عنه (ان سرج اليه خمس عشرة الف درهم فقال له اعمل بها وكل اربابها
 ورد النار اسأل قال ففعل ذلك هشام به حذفا حمدا ودية وارباعهم
 ابا بصير قال اخذنا محمد بن عيسى قال حدثني رجل عن محمد بن عبد العزيز
 ابي بشير عن سليمان بن جعفر الجبيري قال سالت ابا الحسن الرضا
 عن هشام بن الحكم قال قال لي ركان عبدنا ما رواه عن ابي جعفر
 حذامتهم محمد بن مسعود العياشي قال حدثني جعفر قال حدثني العمري قال
 حدثني الحسين بن ابي المياض عن داود بن ابي ناسم الجعفري قال قلت لابي
 جعفر ما تقول في هشام بن الحكم قال انه ما كان اديب من هذه الناحية
 كسكش وروى روايات اخرى في مدحه واورده في خلافة ابا جعفر
 عنها وروى الرجل قال العلامة عندي عظيم الشأن يرفع المنزلة اقول
 وقد روي في الكافي عن علي بن محمد رفع عن محمد بن العرج الرحبي قال كتب
 الي ابي الحسن يواسله عما قال هشام بن الحكم في الجهم وهشام بن سالم
 في الصورة فكتب دفع عنك حيرة الطيران واستغفرا بدين الشيطان
 ليس لقول ما قال هشامان وفيه الرواية لا تدل على ذمه لا نهائى القول
 المنسوب اليه ولم يعلم انه قولها وعلى قدره رجوعه ام لا واهل ان ابن الحكم
 اجل شانه على ما يظهر من الاخبار المنقولة في الكتب المنوعة ان رتب

طعن اقدم

طعن اقدم بل مقته الرواية بلاشين وفيه من الروايات المروية فيه كذا
 مسكته الحقيقة في روايته وبالجملة وان كان الحديث ضعيفا من جهة الروا
 كما عرفت توي معمول بين جهة عدم المعارض وموافقة الكتاب المشتهر
 بين الاصحاب وموافقة العقل على ان العمدة في مضمونه والمرجع فيه هو
 العقل والنقل شاهده لا مستقل فيه كما في له الا لزوم رفع التكليف
 والامان والهرج والهرج في صقع الايجاد وادارة الكون وبقيت الامور
 ونرجع الى المتن الجيز فيقول الزنديق بالكسر قال في العاشر من الفتوة
 او القائل بالنور والظلمة ومن لا يؤمن بالآخرة وما يرويه او من يظن
 الكفر ويظهر الايمان او هو مترب زنديق اي دين المرأة اقول الظاهر
 انه مترب زنديق منسوب الي زنديق وهو الكتاب المشهور للمفسر الحسن
 هو ويا زنديقا هما الى ارادته الحكيم المستبى او البهي كما هو كونه في
 ومشهور بين الجمهور انه الصحيح لفظه اما المعنى فهو سابق بما في معنى كان
 الظاهر منها هو الثالث كما يظهر من سوق الجدة وتخصم بالي المعجزة والضا
 المهمل اي فكذب بق فاصم في ضمير اي غلبه وختمت في الحق في غلبته
 واما كونه بالي والضا والمجيت من ختمت في قطع اي قطع فخرج
 عن الظاهر لا فائدة في الباطن وادارة الشرايين في رؤية السراب كما هو
 والمجيتين في طيات الفضل والكمال المستحقين لعجايب الغضيرة والجلال

الاول والآخر في الحق والباطن

وغيره طريقة الاشك في شبهها وحبها وعدم ارادة المستحيل في كل شيء وجود
 الا نوسن طاهر وان حوزنا خلافة كالعلوم العادية مع حوازل الاحتمال كالاشك في
 قال صدر المحققين منك على السلام في الاحتجاج ثلثت اشك الجدل اولاً
 والخطاب ثانياً والبرهان ثالثاً فترجى في الهداية والارشاد وعلماً بالامانة
 به الرسول عني قوله ادع الى سبيل ربك بالحنكة والموعظة الحسنة وحالهم
 بالتي هي احسن فعوله بما اسكت الى قوله قل يا شيت تخصم هو طريق الجادة
 بالتي هي احسن وقوله مما تعلم ان الارض تحتها الى قوله بل كجد العاقل بالافضل
 حجة على طريقة الخطابة وقوله ما رى الشمس والقمر ومن في البرهان قيل ان الجادة
 فطاهرة واما الخطابة فقريبة ان الحق انك انما تجد الرب الصانع
 لانك لم تره لانك لو كنت راياً لما جئته فلعلة يكون في موضع لم يشهد
 انت ذلك الموضع حتى يدرى ما بينة فانك ما استقصيت الا ما كان كالماء
 غير لما لا يستيقن على صنعة المجهول الى معرفته في بعض النسخ لم لا يستيقن
 على المعلوم يعني من استيقن شيئاً فيقول ان هذه لمصلحة تقتضي ذلك فليس له ان
 في معرفته واما العجز لعجز المستيقن ولم تجز بعض الجاهل من الجواز فتعرفت
 ما اما موصولة او استفهامية وعلى التعزيز في المشارية لك في قوله فان
 من ذلك في شك فلعلة هو اي فلعلة ما خلق من هو الرب ففهمت في معنى
 مغرقة اقد فاني في المعرفة على يقين تام قد عرفت اهدى بعبادته في غيره
 واما تقرير البرهان فهو ان يقر ان حركة الشمس والقمر على وجه واحد اختلفا

الليل والليل

الليل والنهار على طريقة واحدة من غير ان يستبده احد ما بالآثر دليل على
 اضطرابها وانها مستحبات باهر استحقاق على ذلك اذ لو كان لها قدرة
 واختيار لاختلفت حركاتها ولعلقت ما شاء ان كان الله عز وجل
 بهم لم لا يرد بهم يعني ان اذ ما بهم ودرهم متوازيان في الجوارف لا ينفون
 احدهما من مرجح موجب ويشي الى ما الى واجب بالذات وهو الصبح
 وكان المراد ما اذا بهم اذ ما بهم الى العدم والفناء ويرد بهم الى الوجود
 على سبيل التشايع كما كانوا يقتصدونه يذهب بهم يعني من غير رد القوم مططرون
 يعني في هذه الدرات والارتداد والمراد انهم مضطرون تحت سلطة من يفعل
 بهم فية امثل قوله عرفت ان الصبح الغريم فان قيل لعل الله يرفع انك
 بهم فلما اكل من يفعل ذلك لم يلج ومصلحة على حسب متبينة واردة فهو الذي
 يزيد الرب سوا سميت به بالبراهم بغيره وان لم يكن يلج ومصلحة فذلك
 كائنه فوق طاقته وفي بعض النسخ طاقته وجملة ولا تما سكان حاله
 وصنت لها رتبة من الشكر والزند فدا قول ولا بد الا من يان
 الزناد قد لا يبرية التشايع المتكبرين لوجود الصانع والمعاد المشهورين
 باصحاب الطبايع والطبيين ثم تكرر على المقصود والمنقول فقول اول ان
 الحكماء الذين يظنون في اصول الامور من الموجودات ويجتوا عن وصفها
 الطالق الواجب لغير نظرهم وورعوا تحقيق الاوائل فترقان طبعيون
 واليهون فاما الذين يرون انهم فترقان القدماء جردوا الصانع الذي له العالم
 قالوا بغيرهم ان العالم لم يزل موجوداً على ما هو عليه بغيره لم يكن له صانع

وص

والا متحار اختاره وان الحركة الدورانية لا اول لها وان الانسان من لطفه
والنطق من الانسان والنبات من حمة والحيوان من حبة واشهر حكما هذه الفرق
ثلاثة ليس للطبي وهو من اقدم من علم هذه المقالة وهذه الفرق ومن يقول ان
ويتبعها على انها ليست من الزنادقة والفرقة الثانية الطبيعيون وهم قوم
يحتوا من افعال الطبيعة والافعال لها ما صدر عن افعالها من الموجودات
حيوان ونبات ومختص من خواص النبات وتشرح الحيوانات وتركيب
الاعضاء وما يتبع من اجتماعها وتركيبها من القوى فحدها اوسع من علمها
وتحققوا الخلق قائما انه فاعل مختار فاعلم علمه اصدار الموجودات على الاصول
التي جعلها مبادي وراوا ان كثيرا من هذه المبادي التي اقتضتها قوة
استمداد من الطبيعة المتفانية على ان الانسان كسائر الموجودات
يقيم بعد استمداده من الطبيعة المتفانية على حكمه ان الانسان شغل في
وتدبره كغيره من الموجودات الكائنة وانكروا الرجعة في الدار الآخرة
والوجود بعد القدر والنفور بعد الفناء وراوا ان النفس تهلك بهلاك
الجسد وان الامور المتدوير اليها في هذا الوجود على السبل لا تلبث والاول
والا وصيها المراد بها حفظ السياسة المدنية التي يتكافى بها هذا النوع من الذي
فصلوا او ضلوا او ضلوا ايضا زنادقة لان المؤمنين هم الذين امنوا
واليوم الآخر وبالبعث والنشور وما مات به الكتاب من الله على لسان
نبي في الفرق الثالثة الا ابيون وهم المتأخرون من حكماء يونان مثل
سقراط وهو استمداد افلاطون وافلاطون وارسطو ليس لهما افلاطون

وارسطو ليس

وارسطو ليس هو مرتبة هذه العلوم ومحورها ومقدورها غير ما
مزين قوا يديها ومحورها غير ما ومنفتح قديما وموضع طريق الكلام في
قوانينه والراد على من تقدم من الفرقين الدينية والطبيعية
والمتقدمة عليهم والقائم باظهار فضائلهم وكان في غيره من علماء الفرق بالكلام
سعهم وشغل الزمان بمناظرهم ومناظرهم ثم ان ارسطو ليس في
شجلا افلاطون وشيخه سقراط في مناظرة القوم فوجد كلامه فيه
منقول الخ من نزل القواعد غير حكم البني في الرد والمنع فلهذا ورثه حقيقة
ونقده واسقط ما صنف منه واقي في الجواب بالافقوى وسلك في
كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى في كلامه اصنع كلاما واشبه كلاما
واحكم وكفى المؤمنين القتال مع تلك الفرق الا انه لا غير انه لما جازي
هذا الجور ايعين منه الى كتابه نزل الى قول نبي مرسل في مكة
وفاتته امور لم يصل عقله اليها حال التحقيق في انما يستفاد من
زواجر كفر المسقين فكفر بها وزادته فكره عند النظر في كلامهم
واذا انتم المسقف النظر في كلام ارسطو ليس المنقول اليها تحقيق
ما ذكرته وتبين حقيقة مأسسة وكل من نقل كلامه من اليونانية الى العربية
والى السريانية والى الفارسية والى اللاتينية حرق وحرق وطعن بنقله
الانصاف وما انصف واقراب الحماقة حاله في تعميمها صدق في كلام
الفارابي ابو نصر وابن سينا فانما دفعا وحققا حكما على الوجه
المقصود واعدا بمنه لو اردت من هذا المورد ووافقا على شي من اصوله

امون

منهله

فكيف يكفره ويحط به جعله قد رجا بين اهل الشهادة كقدره واقصدا
 الرزق عليه كما فعله صاحب المعبر لساو لكن ما الجدل في رد القدر كلام
 ارسطو ليس كلامهما يتفق بل انما يتفق في اسم فتم يجب كغيرهم وهم
 يجب التبرع به وتم لا يجب انكاره اصلا ونهه الاقسام الثلاثة
 توجه الى استنبط وجوه وهي الرياضية والمنطقية والطبيعية الالهية
 والسياسة المدنية والمنزلية والسياسة الخلقية اما الرياضية فتتعلق
 بعلم الحساب والهندسة وعلم الهيئة العالم وليس في هذه شي يتعلق
 بالعلوم الدينية لغيرها وانما تامل في امور ربانية لا سبيل الى حجة باجده
 ونهها وتوفها ولكنها توصل الى آفة ضارة وذلك ان الناظر فيها
 اذا اراد قايها وقواعدها لنها طعن ان جميع علوم الحكمة في الآفاق
 كهي فيقتل وليس الامر كذلك واما المنطقيات فلا يتعلق شي منه
 بالدين نفيها وانما تامل في نظري طرق الادلة والمقاييس وشروط
 مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الطبعية المحمدية وليس
 في هذا ما ينبغي ان نكره الا انه يؤدي الى نوع يحصل به شبهة تدفع
 الى الكفر وهو ان البرهان من هذا النوع وانهم يعلمونه شروطا يعلمونها
 اليقين لا كما لو اذ وصلوا الى المقاصد الدينية لا يمكن الوفاء بتلك الشروط
 فيسألون غاية التساؤل فيقول قدامهم وقدم التابعين لهم في
 المخالطة على الغير ويثبت الامر في هذه الصورة على انها على ما تقدم في الحقيقة
 البرهانية وليس الامر عند انعام النظر كذلك واما الطبيعية فتقدم

القول فيها

القول فيها وفي الامر المحبوب لها عقيدة المعتقد لها ومن اين ومن
 عليه الوهم المفسد لديه مع نظيره بالايان في تقدير الموضع والطبعا
 هي مقدمات الكلام في الالهيات واما الالهيات فيها اكثر الاقسام
 اذ البرهان من الوفاء بالبراهين على ما شرطه في المنطق وكذلك
 اكثر الاختلاف في هذا النوع بين القوم وقد رتب من ارسطو ليس
 في قول الفارابي وابن سينا فيتحقق كغير من يقول بقول ارسطو ليس
 في تلك مسائل مخالفت فيها كآفة الاسلاميين وهو ان الاجساد
 لا تحترق وان المناب والمعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات
 روحانية الاجسامية والثانية في صفة الله عز وجل على الكليات دون
 الجزئيات فهو كغيره لان الله لا يعزب عن علمه انتقال ذرة في السما
 ولا في الارض وقد تامل صاحب المعبر بعد اعتباره على نوع من هذا
 صحيح القول القارض لادله ولم يكن الا انفصاله على الوجه من ذلك
 قولهم بآلية العالم وقدمه وان تعلوا الجلال في قدمه بنسبة ورة
 في حد ذاته بنسبة فلما برحوا في الجيرة واما سبع عشرة مسألة فهم فيها
 اهل بدعة وليس نه اموضع تقديمها واما السياسات فكلها مهيمنها
 حكيم يرجع الى مصالح المدنية والامور الدينية من الترتيبات السلطانية
 وهي مأخوذة من كتب الله المنزلة على الانبياء المرسلين واما الخلق
 فالقصد بها الرجوع الى حضرة صفات النفس واخلقها وذكر انبيائها
 وانواعها وكيفية جعلها ومجاهاها وهي مأخوذة من اخلاق اهل

التقوى ومنعوا عنهم المشاءون المشاءون على ذكر احدتهم على حجة
 الهوى وسلوك الطريق الى الله تعالى بالاعراض عن ملاذ الدنيا لا سيما ما يجر
 اطلعه على الخلق النفس معانيها ومواضعها ما فاهلوا من ذلك
 الطالح واوجعوا الفعل الصالح فنعنا الله بهم وسلكوا بطريق الحق الى
 هو طريقهم ما ذكره الوزير جمال الدين بن العفط في ذيل السلطان جيب
 في الملتقطات من تواريج الحكماء في اوابل الماتية السابقة واللاحقة فيقول
 اطلنا ان اول ما يقع قوله ما اطلعني رد القدر فانه كلام عاقي من قول القول
 به الا مثل الاشياء ويحل في الاربع الاختيار وفي رابعة رفع الشكوك
 والثواب والعقاب او لا تلتا وان ليس للانسان الا ان يمشي مع آية
 سلكه الى مثله لعدم المستند من كتاب وقول يبي مع انه نقل الى اسطو
 كان يتينا وما عرف قومه واما ثانياً فيجعل التمرن على اليقين والتقوى
 على الايمان المكتسبين من العلوم الرياضية فانه ضرورة مع ما جاني
 الاخبار كما هو مذكور في الكافي في ابواب الكفر والايان ان اليقين هو
 الكبريت الاحمر والثواب بقدر درجات الايمان والايقان والاكمل
 وهو الاقرار بما لا يوجب الاحقن الماد والاموال والاولاد والمهور
 وبالجملة احكام الاسلام في الدنيا ومع ما جاني في الكتاب الا ان من قم
 الطعن بمرح العلم والعلما والايقان والمؤمنين وعدم ثباته بخلافه
 مع ما وقع في كلام الاصوليين والعلماء المتشيعين فاطنب ان العقل نقل
 اذا تعارضوا وجب تاويل النقل والعمل بالعقل واما ان يكون العلم

الحكيم
 الحكيم

الحكيم كك وليست كك فطاهر المفاطه لانها اذا لم تكن يقينية
 فلا تكون حكمة بالبرهان المورث اليقين فلا تكون سلكاً علمية لهم
 مشاف بالنبذة الى الاشخاص وربما لا يكون بالنسبة اليه بهذه المشابة
 فيقيس غيره بنفسه على طريق القياس النفس وكلم من على ايدي
 صحيحاً واقتصر من الفهم السقيم واما خصوص حقيقة المسائل في
 فنقتل واما ثالثاً فلان ما ذكره في المتفقيات واوله
 الى الكفر فغيره ما ذكرنا في الرياضيات ما في تامل واما رابعاً فلان
 المسائل الثالث التي ذكرنا انها سبب كفر هؤلاء وفي الاول منها ان
 وان اجتهدوا المعاد الروحاني لكن في المعاد الجسماني ما ثبت عنهم
 وهو الكفر والامانة فانه بين القول بهما في لزوم النفي منهم الموجب
 للكفر ثم انما السنا ما ثبت لا رسطوا ليس ولا ابن سينا ولا الفارابي
 بل لم يكونوا عندنا الا اناساً متثلنا لولم يكن اسطوالياً ولم يكن
 مكلفين بقدراتهم بل نحن مكلفون بما اودانا اليه الله والبراهين
 في مظانها والنظريات في مواضعها كما هو متنا ومن قوله تعالى قل
 يا قوا بر ما كنتم صادقين لكن كيف يجزي المسلمين ان
 الكفر الى رجل متفكك لشعيرة الاسلام ومتعبد بصنوف الاجداد
 مع الزهد والتقوى والقول بجميع ما جاء به النبي والمؤمنين في كتابه واول
 عنه في المعاد الجسماني بل ذكر ان المعاد الجسماني ليس عليه دليل
 لكنه ثبت باخبار الخضر الصادق وبين عقل خصوصيات الشريعة

انهم

نرجع العقل على ما هو الحق من حسن الفعل وقبحه شرعا مع انه صلي الله
 عليه وآله قال المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانهم الاتفاق
 على ان افعال المسلمين محمولة على الصحة حتى يظهر خلافها مع ما هو كونه
 في التفات من ارسطو طاليس حين موته وجميع الثلاثة عنده
 وسواء الله عندنا ان اذا وقع لنا شك وشبهة فالصحيح ان
 كان في العلوم المنطقية فالتبني الارضية في المنطق وان كان
 في الرياضية فالتبني بطلانها وكلامه التي جمعتها وان كان
 في الآليات فالتبني كلام الانبياء والرسل عليهم السلام الى اخرها
 ذكره واما خامس فلان ما ذكره في المسئلة الثانية فلان كان
 ظاهره لاما اولى ببعضهم من ان المبدأ بطريق الكل الى بكته وجميعه
 او التفاوت بخلاف الادرار في المراكب وان كان هذا كله غير
 مقتدرنا بل اعتقادنا ان العلم اجمالي وتفصيلي ومراتب التفصيل
 والربط الفاعل على اشد الارتباطات وسبب العلم ومصحح قوله
 الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الظاهر هو المبدأ
 وقد وصل اليهم النص الاية الكريمة كان سبنا والظاهر ان
 الكفر والحق كما قيل ان الخلاف واقع في مسئلة العلم بالزنيات
 ومسئلة الحوادث والقدم الا ان الاولي سبب الكفر لا الثانية
 لان الحوادث ليس اعم من ولا ينص متواتر كالحال فيكون قايلا
 كما نقل في شرح المواقف ان انكار الحوادث ليس كمنكر لكان

ثم ان الظاهر

مع ان الظاهر كما قال السيد الداماد ان العالم حادث زمانا بالمعنى
 اي المسبوق بالعدم الواقعي كما هو مصطلح المتأخرين الذي هو مراد
 للحادث الدهري وموتة الذات هو مرتبة واقعية لا اعتبارية
 محضتها كما هو مشهور بين الفلاس في الحوادث الذاتية ورجح يكون
 بعد عدم بعدية واقعية وكانها بعدا كما يمكن وكان الله في الوجود
 ولم يكن بعد في الواقع شي كما هو مصحح في اخبار كثيرة فانه يقع به
 شبهة القدم وقامه الفاعل وحدهم في الخلق بالثانية شبهة
 واما الحوادث الزمانية بمعنى المسبوق بالعدم الزماني الذي هو
 الاخص فالظن الجليل ان الزمان في عرض حادث سبقه
 فلو كان عدما زمانيا يلزم ان يكون مع قبل الزمان زمان وهذا
 نرى وما ذكره ربه يمكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى هو ان العلم
 بل الممكن بل لا يمكن ان ليس له قابلية القدم الذاتية كما عبر به
 ومثله بالحوادث الزمانية واما الزمان بمعنى الامتداد فهو
 محض قول لفظ لا افاذه اصلا وهذا يرجع الى الجبر والمنقول
 في بانه وتقول قوله خصم بالجا، المعجزة والصاد والمجاهل اي تغلب
 بقى خاصية خصمه اي غلبه وبالجا، والصاد والمجاهل من خصم
 بمعنى قطع اي يقطع فاقبال النجاس بعد خروجه عن القوت العا
 بغير راحة وفائدة وهذا خارج عن البلاغة وقوله فقتل في الشق
 اي قال قتله فقتل الزنديق فقتل له امارته عليه اما لانه خطا في

سعد

من اسم و صفة غير واما لانه لا دخل له في حال من اظاهرة مولاة وكل
 ان يكون بالتحقيق واما قال هو الزيد اي قال الزيد في جواب
 به شام ففهم قول ان اسمي كذا وكذا في كذا الا في خصم نفسه بقوله
 وقوله ان لا ارضي تحتها فوقها ابتداء منه في مقام الخطا
 لانه انكار الحقيقه واخره بين مرتبة الانكار الى مرتبة الشك
 ليستعد نفسه لا قبل على الحق وقبول ما جلبت العقول السليمة
 على قبولها والادعان بها فان الاسباب الفاعلة في الشرط الخارج
 لا تعني عن سلافة القابل واستعداده للتحقق كما لا يقابل له الا
 من الاثبات المتعقبات ادراك الحق على ما هو عليه في نفس الامر
 فانزال انكاره بانه غير عالم بما في الارض تحتها وليس ليس الى
 الجرم بان تحتها شي ~~فكم~~ وقال في بعد اصدافا لظن بغير
 لا يستيقن على القطع من وصيفة المعلوم فحناه على هذه النسخة
 انك اذا كنت لما لا يستيقن فانت عاجز لان الظن
 ان كان من جملة العلوم لكنه غير جليل لا يستيقن ولا يحكي عليك
 فاما ذكرنا المنقول من بيان الظن في قوله النسخة ففهم ان
 ستنا فيقول ان لمصلحة تقتضي انك فليس عاجز في معرفة واما
 الخ لغير المستيقن في قول مع اقراء الزيد بقوله لا ادرى الا في
 ان لم يجد الدراية اليقين من اين عرف به المتيقن انه على يقين
 لكنه ان لمصلحة فلعلم من الكشف والافلاش به في اللفظ لا على الحقيقة

قوله اصد

قوله اصدعت السماء زيادة بيان بان السماء التي لم تصعد
 يكون لها الجرم والمعرفة بما فيها وليس فيها والماتر في رتبة
 كالباقى واقربا وليس له معرفة بما فيها قبل علم عليه كونه لا
 وجوده وصانع السموات والارضين وما بينهما ووجودها واما
 رتبته وصنعة فيها التي لو اطلع عليها لانقلب الشك يقينا والظن
 علما فلما عرف تيج انكاره لما امر قوله في تنزيل من الانكار الى
 الشك واقربا به شك بقوله ولعل ذلك لصيغة القول في
 من ذلك في شك فافهم في رتبة قال ليس الشك دليل
 للجواب فليس لك الا طلب الدليل على ما هو الحق فكل ما لا
 وتقدم في ثم استدلال بقوله فانا لا نشك انه ثم صعود السماء
 على الصعود الظاهر الذي هو العروج ويمكن تقيمه لعم الصعود
 والصعود باطنا بالقوى العقلية والنظرية وكذا البصيرة والحواس
 لكنه خلاف الظاهر والضم الجواب بقوله لا ياباه لان الظاهر انه
 درى البعض بالسبل وقوله فتعرف بالنصب بتقدير ان كل من
 قوله وانت عاجز بما بين من مع الحكمة التي هو حال طعن فاعلمها
 وهي لم يبلغ ولم تنزل ولم تصعد ولم يخرج مع تغير فتعرف ما خلفت
 اشكال لانه اذا لم يبلغ المشرق والمغرب ولم ينزل الارض
 لم يصعد السماء ولم يخرج من السماء حتى تعرف ما خلفت السماء ولم
 ان لا يكون عاجزا بما في المشرق والمغرب وما خلفت الارض والسماء

وما خلفت مغفورا ما هو قوله
 وجعلها استنماية تفت
 ص ص ص

لا باقى السموات والارضين كما هو ظاهر من جميع الضمير في فعل ان
 راجع الى الجميع اى الشرق والمغرب والارض والسماء وخلفها
 والضمير اذ المفعول بالشرق والمغرب فقد احاط بالارض والسموات
 واذا نزل وصعد احاط بهما وبما خلفهما فاذا انشغل في هذه الافعال
 فما وصل الى الارض السماء وصوب الى جميع الاجزاء والابواب
 والنواحي والاطراف ولا الى ما خلفها كذلك فكيف يتكلم فيها
 وما في خلفها وهذا على سبيل الجدل والاستغناء والافليس تعالى
 مكان ولا يقين في شأنه سبحانه فيهم لا اين كما هو متواتر في الاخبار
 وبما ظهر وما ذكره صدر التحقيق وتبعه غيره ان هذا هو المسك
 الخطابي والباقي هو الجدل مع ان هذا الضمير جدي لا تلك
 كما عرفت والضمير قوله فانت من ذلك في شك فلتعلم هو
 لعله ليس هو صريح في ان هذا المسك هو شكك في ذهني و
 اعتقاده وليس هذا الامعاد الجدل والخطا بمنفصل في قوله
 ولعل ذلك معناه لعل كل الامرين محتمل لعله يكون كالفعل ولعله
 لا يكون كقول الزنادقة لا قطع في شئ منها وقوله اما ترى الشمس
 تشرق في البرهان وتغرب ان الشمس والقمر والليل والنهار وما
 السموات والثابتات الدائمات مضطرة الى افعالهم وكل ما هو
 مضطرا الى افعالهم الطبايع الموجودة فلا بد من قاهر ومضطرد
 يضطره الى افعاله فالسموات والارض والارضين قاهر مضطر ولا يجوز ان

يكون القاهر مضطرا

يكون القاهر المضطر ونفسها فلا بد لها من قاهر غير ما ولا يجوز ان
 يكون القاهر هو ما ولا اصغروا به من المقهور فلا بد ان
 يكون القاهر اكبر واحكم من المقهور وهو الواجب تعالى شأنه
 المقدمه الاولى في اشار اليها بقوله اما ترى الشمس والقمر الى قوله
 اضطر او اضريا اذ اهل مصر الى دوامها وتغيرها ان الشمس
 الملام للظهور والقمر للملابس للليل على ان ويهملان فلا يشبهها
 في سلبها من بيان ويرجعان فيكونان مضطرين اما ولو جهلا
 وذهابها ورجوعها مخبوءة لا يمكن انكارها واما استلزامها
 فلان هذه الحركة ونهذه الفعلية سواء كانت دورية او مستمرة
 فهي دائمية وكل حركة وفعل دائمي او غير دائمي فلا بد لها من قاهر
 محرك اما الثانية فظاهره لان الفعل والحركة بدون الفاعل
 والحرك محال سببهية العقل لا يفي بالقول في الاتفاق والنجت
 والموجودات الاقلية الوجود التي لا علم لها بها ولا يظهر لها
 علم بحسب الظاهر ~~لأنها لا تفعل الا في انفسها~~ لانها لا تفعل الا في انفسها
 لكن سببها لما كانت حقيقة نسبت الى النجس السحابي
 الشقي لكن يخرج من بته فوا في سقوط سقط السوف فوقع
 على راسه فنبه به الوصول الخاص والسقوط الخاص لا مطلقا
 بل موافقا لذلك وذلك لهذا فلهذا السقوط والوصول

فان قيل كيف يمكن ان يكون الضمير جديا في قوله اما ترى الشمس والقمر الى قوله اضطر او اضريا اذ اهل مصر الى دوامها وتغيرها ان الشمس الملام للظهور والقمر للملابس للليل على ان ويهملان فلا يشبهها في سلبها من بيان ويرجعان فيكونان مضطرين اما ولو جهلا وذهابها ورجوعها مخبوءة لا يمكن انكارها واما استلزامها فلان هذه الحركة ونهذه الفعلية سواء كانت دورية او مستمرة فهي دائمية وكل حركة وفعل دائمي او غير دائمي فلا بد لها من قاهر محرك اما الثانية فظاهره لان الفعل والحركة بدون الفاعل والحرك محال سببهية العقل لا يفي بالقول في الاتفاق والنجت والموجودات الاقلية الوجود التي لا علم لها بها ولا يظهر لها علم بحسب الظاهر لانها لا تفعل الا في انفسها لكن سببها لما كانت حقيقة نسبت الى النجس السحابي الشقي لكن يخرج من بته فوا في سقوط سقط السوف فوقع على راسه فنبه به الوصول الخاص والسقوط الخاص لا مطلقا بل موافقا لذلك وذلك لهذا فلهذا السقوط والوصول

مع هذه الموافقة والموافقة هو العلة لكسر الرأس والموضحة
لا يمكن انكاره نعم يمكن ان يقال ان البحت او صلي في هذا الوقت
الى هذا المكان لاني وقت آخر وقد مضى خرواينا في مدنا في هو
وجود العلة لكل فعل وحركة وحديث الشقاوة والسعادة لا يتنا
واما الاولى وهي دوام هذه الحركة والفعل وان كانت سلمة
للخصم لان الدهرية والطبيعية فاليون بالهوام ولا يحصل
الا انه لا يلزم قيام البرهان فيها انما هو ~~بما لا يلزم~~ الامر
بالزمان لا شك انه امتدادا واما امتداد في لا شك انه غير فار
لا يجمع اجزائه في الوجود كما في الامتداد الزماني اما امر موجود واما
امر موهوم ليس بوجود في الخارج بل في الوهم لا تعلم ان لوجودها
لانا فتمتد الى الساعات والايام والشهور والسنين والقرون ويكون
زمان اكثر من زمان واقف والمعدوم المطلق الذي لا يكون له وجود
بوجه ما لا يكون كذلك وايضا في الامتداد اما ان يكون قائما بذاته
واما ان يكون قائما بغيره لانه لا شك انه امر غير الوجود بل انما هو فينا
ان ينفذ الموجودات المعلومة التي هي غير الواجب له امور متغيرة لا ينفذ
يلزمها الوجود كما قال الشيخ ابن سينا ان الوجود غير الوجود على مضي اقل
في مراتب الاشياء بل هو امر لازم لها كما هو معلوم من تصور الثلث
والشك في الوجود والفعل عنه في برين بغيره لو كان الوجود لا ينفذ
في ذواته الفاعل للثلاث لكان امرا لا تتحقق للثلاث من خارج

ولذلك يستحيل

ولذلك يستحيل ان يطلب ما الذي جعل الثلث مثلثا والثلث
شكلا ولا يستحيل ان يطلب ما الذي جعل الثلث موجودا
في الزمان او في خارج فالذي لا يكون للشيء لا يكون له فعل خارج من ذاته
لا يكون له فعل خارج فليس مقوما ذاتا وان كان قد يكون من العرض
ما حصل ليس له فعل خارج من الماهية بل يكون الماهية موهومة لا حقيقة
ايها واما ما كان يكون الماهية لا توجب وجودا ان يكون من شيء خارج
بغيره فليس مقوما للماهية فالوجود امر لاحق للماهية تارة في الاعيان
وتارة في الزمان فلو كان الوجود متوقفا على الوجود لم يكن من الامور المتوقفة
للماهية فالوجود اذن ليس كشيء ومن شئ ان يستحيل ان الوجود
مضي واصدا في هذه العشرة فقد فارق الفطرة ثم ان هذا الامتداد
الذي هو غير الوجود انما هو الامتداد اذا وجد فاما ان لا يكون في
وجوده محتاجة الى امر يقوم به او لا بل يكون محتاجة الى شيء يقوم بعمله
او لا تكون جوهرا او على الشئ في عرضا فذا هو المراد بقوله لم يجره
الموجود لا في موضع اي ماهية بل في ذاتها اذا وجدت كانت قائمة
بذاتها اي غير محتاجة في تقويمها الى غيرها ولذا لا يكون الجوهر جوهرا او ظرفا
باللازم غير متخوذة في الحقيقة بل بغيره بل قائما بذاته ويكون العرض
غير جوهري لانه الموجود في الامور فلو اعتبرنا الوجود فيه فبما اذا
قلنا انه ماهية اذا وجدت كانت في موضع كان الغير الوجود
في تنده وكان العرض حقيقة العرض فلا يكون جنبا بل جنبا
عالم لا اعراض وكان ماهية المقولات العرضية امورا اخرى متغيرة

وقال

فيما الغير اذا لا يكون امر متصورا الى الغير غير ما هو في
 الغير بل يكون اذا الوصل الذي ندرته مع قطع النظر الى الغير
 كان ثابتا لها كالمقام بالذات بالنسبة الى ~~المتصور~~ الجوهر وهو الملائمة
 بل في الموضوع ثم ان هذا الامتداد الزماني ان كان جوهر افعالا
 ان يكون وجوده في الخارج ولا يجوز ان يكون وجوده في الزمن في الوهم فلا
 يكون امر متصورا وان كان عرضا فلا بد من قيامه بشيئ التيفاضا ان
 يكون قابلا بشيئ موجود في الخارج واما ان يكون قابلا بنفسه من الملائمة
 ولو يتحقق الا واما بالآخره قطعاً وفيه الزمن والوهم ايضا موجود
 في الخارج فاذا فرضنا وجود واجب الوجود بالذات وفرضنا
 عدم العالم الذي هو ما سوى الله تعالى شانه فان لم يكن بين الله
 وبين العالم امتداد زمني فهو المراد بالذات واما فثبت الملائمة وان
 كان العالم محسوسا بالعدم الواقع كما هو موضح في النصوص ان الله
 كان ولم يكن معه شيء وادب الالهيته وادبها بعد العدم ~~وحيث~~
 وفيه العبارات وان اتممت السبوقية بالعدم الذي لا يملك
 هو الواقع كما هو منسب المحققين من المتكلمين حيث استلزموا
 الحدوث بمقتضى السبوقية بالعدم الواقع وهو المراد بالحدوث
 الزماني على مصلحتهم ومما جعلوا الحدوث الزماني اعم من السبوقية
 بالعدم الواقع المسمى بالحدوث الذي هو في مصلحتهم الحكم بالسبوقية
 بالعدم في امتداد الزمان المسمى بالحدوث الزماني في مقارن
 الحادثة ومصلحتهم انما هي المستهزئين بجهلهم والمتكلمين

كالشأن

كالشأن من الخلاف واما الحكماء القائلون بالحدوث الذي لا يمتد
 الى السبوقية بالعدم الذي لا اعتبار له والزامهم المحققين في خلاف
 عن القائلين بالامتداد فلو اهتم ان مرتبة الذات مرتبة وجودية
 متقدمة في الواقع على وجود العالم المحلول لامتدته اعتبارية و
 لا تخلف ولو سلمنا انه تخلف فالتخلف مستند الى المحلول ان
 الممكن من حيث هو ممكن ان يكون الامتداد مسبوقة بالواجب
 المصاحبة لعدم الممكن والارتم ان يكون الممكن اجبا ونظيره
 ما ذكره الحكماء في حدوث الحوادث اليومية وامتناع وجودها الا
 في آن وجودها في امتداد زمني الزمان هذا وان كان بين الله
 وبين العالم امتداد زمني لزم وجود موجود في الخارج سوى الله
 لانه ان كان جوهر افعالا وان كان عرضا موجودا في الخارج
 في شيء فذلك الشيء ان كان غيره فذلك وان كان هو نفسه
 فيكون الذات محلا للعوارض والاضداد محلا للامتناع فيكون متبدا
 تعالى الله عنه وان كان موجودا في وهم فان كان وهمه تعالى لزم
 ما لزم تعالى الله عنه وان كان وهمه غير خلاف الفرض وان كان
 وهمه من ياتي بعد الوجود فافسد واخش وكذا الكلام ان فرضنا
 عدم الامتداد الزماني في اللاحق وبعد زماننا هذا ولما كان الحكماء
 والحق هو ان الزمان امتداد الحركة ومقدارها لا من جهة المبدأ
 بل من جهة التقدم والتأخر ولا مفايضة لنا بينا في لزوم الدوام

لا يكاد يتمنى الى تبينه الا الزنا بل الحذر من علم اليان واقل
 ما في هذا الجنب من اللطف والنشر الطيف مسك وادق منهجنا الفطن
 به هذا الجنب العلامة في الآية الكريمة بزايا واسرار ولطائف كثيرة يطعن
 ما قبل بعد ما رتب علم اليان والترب في وقايق اهل اللسان طويلا في
 غرة حتى نفقته في محله كثره للملا يخرج عن المقصود فنقول اثبت ان العلم
 مضطوق الى افعالها وادقها من كل مضطرب لا بد من قايدها في افعالها
 لا بد لها من قايدها ولا يجوز ان يكون القايده هو نفسها لا ان الشمس
 والقمر وسائر السماوية لا شك انها اجسام وجمادات فان كان القايده
 المحرك لها نفس الطبيعة ونفس لها اجسام وجمادات وامور بعضها اشتراك
 لزم ان يكون كل جسم متحركا وقادرا على البطلان لا تاحتل ونصر اجساما
 ساكنة فبقى ان يكون المحرك القايدها امورا الطبيعة ومن حيث انه
 جسم فهو اما امر خارج او امر هو غير مشترك بين جميع الامتدادات
 فهو من الجسم الطبيعة والصورة النوعية والنفس الفلكية فان
 كان جزءا لزم ان يكون مركبا وكل مركب محتاج الى الاجزاء والى امر
 يحكم فيها هو علم الاجزاء فاحتاج الى علم الى امر خارج ايضا كاشف
 الاول ايضا لا شك ان هذه الامور السماوية الجسمانية هي
 متصفة بالوجود والاسترة في مخايرة الوجود للمنه في الامتدادات
 وكل ما له منه متصفة بالوجود فهو معلول لان كل القفا في فلا
 بد من علم واذا كانت فكرته من لوازم المهية للسماويات كان
 مهية السماويات مجعولة على علم مياتها كانت فكرته ايضا مجعولة
 بجعل مياتها على احد المهية بالذات وللأزمنة العرفية ثبت

ان السماويات

ان السماويات قايدها غيرا وفيها القايده هو العلم والفاعل
 العلم لها وهو الذي اضطرنا وجعلها ذات طبع لا زمة التحريك
 على الدوام على النظام المشهد المحسوس في كل جاعل وقايده هو
 الحكم والكبر في المحسوس والمقهور لان القايده والاعمال والاعمال
 لا يمكن الا بتجميع الخلاء وعدم وجعلها مشتقة وهذا لا يمكن الا
 بالاستقلال والاستقلال التام والجبروت والكبرياء التام
 فهو احد الحكم الحاكمين والكبرياء ان يوصف ذو العظمة والجلال
 لا حد له ولا نهاية ذلك الله تعالى كما دعوه مخلصين وهذا البرهان
 لشمسية فان الاضطرار لا يشوبه شيئا الا انكار جميع مقدماته
 من البرهان لكونه لا يستلزم الجبر على الطبايع والافعال
 كما انها نظرية مستبعدة بالنسبة اليهم لا بالنسبة الى المستبعد
 له ارجح الكمال ولهذا قال الزيد صدقت وليس رايها على كمال
 واما قوله بما اذا اهل مصران الذي يرمون اليه والظنون انه
 الدهر ان كان الدهر يربى بهم لم لا يربهم وان كان يربهم لا
 يذهب بهم القوم مضطرون استدلوا انهم اشاروا الى استدلال ان قرب
 من الاستدلال الاول مخدرا في ما اخذ والمنهج من جهة الاستدلال
 ولذا صح نقول من القوم مضطرون صريح في نقص مذهب بعضهم
 والباطل ونفي الدهر الذي يقول به مخالف لمن جهة الاحمال
 والتفصيل حيث فصل في الاول الدهر الى الليل والنهار وفي الثاني
 اجمل واخذ الدهر على الاحمال ايضا دل في الاول السمت والقواصل

ان العلم لها وهو الذي اضطرنا وجعلها ذات طبع لا زمة التحريك على الدوام على النظام المشهد المحسوس في كل جاعل وقايده هو الحكم والكبر في المحسوس والمقهور لان القايده والاعمال والاعمال لا يمكن الا بتجميع الخلاء وعدم وجعلها مشتقة وهذا لا يمكن الا بالاستقلال والاستقلال التام والجبروت والكبرياء التام فهو احد الحكم الحاكمين والكبرياء ان يوصف ذو العظمة والجلال لا حد له ولا نهاية ذلك الله تعالى كما دعوه مخلصين وهذا البرهان لشمسية فان الاضطرار لا يشوبه شيئا الا انكار جميع مقدماته من البرهان لكونه لا يستلزم الجبر على الطبايع والافعال كما انها نظرية مستبعدة بالنسبة اليهم لا بالنسبة الى المستبعد له ارجح الكمال ولهذا قال الزيد صدقت وليس رايها على كمال واما قوله بما اذا اهل مصران الذي يرمون اليه والظنون انه الدهر ان كان الدهر يربى بهم لم لا يربهم وان كان يربهم لا يذهب بهم القوم مضطرون استدلوا انهم اشاروا الى استدلال انهم قرب من الاستدلال الاول مخدرا في ما اخذ والمنهج من جهة الاستدلال ولذا صح نقول من القوم مضطرون صريح في نقص مذهب بعضهم والباطل ونفي الدهر الذي يقول به مخالف لمن جهة الاحمال والتفصيل حيث فصل في الاول الدهر الى الليل والنهار وفي الثاني اجمل واخذ الدهر على الاحمال ايضا دل في الاول السمت والقواصل

في الثاني اقتضاه على محتواه انهم من اهل عقدهم ورد في كتاب
الزهد والذئاب الى الدهر الذي يلهيهم ان يكون هو المضي والموجود
دون انفسهم سبحانه وتعالى ان الدهر الذي انتم تسمون انه المضي
اما ان يكون اذما هيته تقتضي للذئاب والردا والاول هو المضي
الوجود لاهيته موجودة والثاني خلاف ذلك هو خلاف الواقع ان
الدهر كما هو مضي لتغيره الى الثابت واذ كان هو المضي فيكون
ما قبله عوارضاً لتغيره وكلما هو كذلك يكون ذا مهية كما ان
قال يكون به والاول ايضا باطل لانه حين يذهب بشي واقعية في
عدمه لا يرد ولا يوجد ولا يقتضي وجوده لانه لما كان مهية لدهر
من حيث هو مهية يكن ان يقتضي المضي على الاجاد شي حصل عامه
والعكس فاقضاه احداهما في وقت دون الآخر باعاً في وقت
بغير مرجع بالمرج البضرة فلا بد من قاهر يجعل مهية الدهر مقتضية
لهذه الامور في اوقات بعينها فيكون الدهر لما كان مجموعاً للمجمل
اللوازر يجعل واحداً بالنسبة الى احداهما بالذات وبالنسبة الى الآخر بالعرض
يكون مضطراً محتاجاً الى قاهر جاعل هو انفسه سبحانه وتعالى كما ان
الذات بالذات والسموات كما دخل في الزمان والارض في عالمها لا
مضطرون لفظ القدم ايضا اشارته الى هذا والى انهم قد في حوالا
وعني بهم العقول المتعارفة الفعل او النفس والسموات بحسبها المودة
والمنطقية والنفس الانسانية الناطقة من وجودها في العالم
والقوى الخفية والسلبية السموية والارضية السعوية في لسان

الشارع المنشور

الشارح والمشرقة بلائكة السماء وطائر الكثرة الأرض والشمس والقمر والنجوم من
 ماله الله الخلق والامتنان لك الله رب العالمين والضمير فيهم ويرجع
 الى الخلق والطوائف والحوادث المتكويرين كما ويحتمل ان يرجع الى الشمس والقمر والليل
 والنهار المتكورة سابقا ويحتمل ان يكون المراد بالههنا ايضا الحركة الدائمة او
 الزمان الذي هو مقدرا او الصانع او الاله اعني مطلقا سابقا وتارة اخرى
 حركة زمانا وغيره او يكون معتقدا ان الاله اعني مطلقا على الحوادث والاشياء
 على الموجودات انفسها ولذا وتربا بالحق وقاهر فيكون كانهما لو ان الاله
 على الواجب الوجود دلالة والحق فيكون الدهر هو الله الواجب الوجود لذاته
 لذا ورد النبي عن سبيل الله بقوله لا يستواء الدهر فان الله هو الدهر فان
 قلت فليدليل على الموصوف ونقول ان كان الله سبحانه بسبب بهم لا يرد
 وان كان يردهم لم لا يذهب بهم فيكون مضطرا فيفتاح الى آخر قلت لكان
 فيه بهم في الصانع واستناد الاشياء الى الدهر فلا الزم عليهم واقر بالاصحاح
 المطلوب وبالطالع معتقدهم وهذا الغرض يحتاج الى تحقيق اخر خارج عما نحن فيه
 ولذا امرهم بما يتعلم بقوله فلهذا علمنا ان الحق على سبيل اننا على اختيار
 اختياره والوجوب والاضطرار بالاختيار والبيان في الاختيار وتحقيق هذا الاختيار
 المقام فلو قرره الى مقامه واما قوله ما اذا ما لم يصلح السماء موصوفة والأرض
 موصوفة على السقوط السماء على الأرض لم لا يخر الأرض فوق طاقها ولا كما
 الاتماك من عليها اشارته الى استدلالات في قرب من الاولين فيا ترى
 من جهة خصوص الاستدلال بحيث استدل في الاول بالشمس والقمر والليل والنهار
 والحق في باله يرفعه في الثالث بالبناء والأرض وما سكتها ونفسها وما

وتقرر ان للسماء وضع مخصوصا به الرفع والارض وضع مخصوصا به الارتفاع
 المركز في مركزها والسماء مع رفعها بغير علة لا يسقط على الارض ولا يسطع ان
 بالطين فياثر في قبض السقوط والارض مع ثقلها وامكان انحدارها الى
 إمكان انخفاضها في غير ذلك لا تفسد ولا تغلو ولا تسب فوق طاقتها التي طاقتها
 ولا يتماثلان ولا يلتصقان الصفا لا يكون بينهما فرج اصلا او فرج دون فري
 والتماسك من عليهما من الطبايع والنفس والعقول والملائكة السالكين فيهما
 عليها على اننا وراي الزنادقة والمخلة في النظام المشاهدة والوضع المخصوص
 الوقوع في المركز كما الارض في المحيط كالماء والقطب والمنطقة وغير ذلك
 اما ان يكون مقتضى هذه الاجسام وهي مهيأة بوجوده ذوات لوازم وكل
 مهيأة له من غير ما جال له وللوازم وما جال له مقتضيا لهذه الامور فلا بد
 من صانع هو الله سبحانه واما ان لا يكون مقتضى هذه الاجسام بل من خارج
 فيكون حركات الصانع اظهر وقد تقرر بوجه آخر هو انه استدلال من بقا
 المايزات وما كانت المصنوعات على كشادة الى مبقيةها القويم وممكنها
 الصانع الواجب بالذات والوافي ولا يتماثلان في ولا يتماثل
 للعطف على الاتماثلان والجلد الحالية باقية من المعطوفة والمعطوفة عليها
 متعلقة بخولة ولم لا وهي تخرار الارض وفوق طباقها اي هيتهما في الفضاء
 فوق طاقتها اي هيتهما المخصوصة في التحرف في الوسط من قواها في فريجان
 طاق فعل على اختلاف النسخ والرواية انما على ان الجهة الحقيقية اثنتان
 متجهتان بالمحيط والمركزية فوق آخذة من المركز مشبهة الى المحيط ووجه تحت
 آخذة من المحيط مشبهة الى المركز فالانحدار عن وسطها لكل ومن مركز العالم في

الذي هو مركز

الذي هو مركز العالم الاقصى صعودا او السقوط تحت مركزه لكل وقع في جهة
 الفوق ولذا كانت ان الواقيين على نقطتين متقاطعتين من الارض من
 كل منهما الى فوق ورجل الى تحت هذا ولا يخفى في هذا التقريرين التام فكل
 وقد فرغنا الخبر بعض من عناصرنا من الاعاظم اردنا ان لا نحملوا الراس على هذه
 العبارة استدل على مطلوبه ما يوجد حوادث من احوال العالم من السماء والارض
 والارض وغوارضها فقال ما ترى في الشمس والقمر والليل والنهار آه اي احل الليل
 والنهار وانيتهما بولوج كل من الليل والنهار في صاحبه اي دخول شي من الوقت
 والقدر الذي كان داخل في الليل في النهار وبالعكس فلا يشبهان اني فلا يشبه
 قدرهما بالدخول والاطلاق محفوظ على نسق واحد حتى يعود مثل ما كانا عليه او لا
 يرجع الشمس والقمر الى حالهما الذي كانا عليه او لا يعود والاهما حال كونهما مضطرب
 ليس لهما مكان في مسيطر الامكان الذي هما عليه ذابا ورجوعا او تعام الشمس
 والقمر واضطرابا والحال ان الليل والنهار يلحقان فلا يشبهان ويرجعان الى
 الشمس والقمر والحال ان الليل والنهار آه وقوله قد اضطرابا استئناف البيان
 لاضطرابهما والاول انهما انبجوا في قوله فيما بعد فلم يرجعوا وقوله ليس لهما
 مكان دليل على اضطرابهما لانه متى راى العاقل حركة منضبطة على نسق وهو
 لا يتغير اذ يتحدس بان المتحرك بها غير محتمل كما في الحوادث يتحدس بان
 اختلاف مقتضاها محل طباعها لعدم اختياره وقوله فان كانا يقدران
 على ان يذهبا عند الرجوع فلم يرجعوا من غير تخلف وان كانا غير مضطربين
 في الانضباط فلم لا تخلف الحركة ليعصم الليل اي ما يكون ليلا عند الاتساق
 كلا وبعضهما او النهار ايضا لولا قوله اضطرابا او انه يفسر منه بالنتيجة

مؤكد لها واذا ظهر ان هذه ليست اختياريا للمتحرك ولا يجوز ان يكون لها
 لان الطبيعة الواحدة لا تقضي التوجه الى جهة والاضراف عنها ويجوز ان
 يكون المراد بقوله وان كانا مضطرين انه بيان انها لو كانت طبيعة بعد ان
 انها ليست ارادية ويكون المراد بالاضطاري غير الطبيعي والارادي يكون
 انه وان كانا غير مضطرين بعد كونها مختارين في هذه الحركات بل يكون
 طبيعة كان لها غاية لا يضر عنها ولا يزال ينبغي ان يستقر عند الموضع
 اليها فيقوم النهار والليل ويصير احدهما آخر اذا كان مضطرين الذي
 اضطرهما وجعلهما مضطرين احكم منهما اي اكثر احكاما واكثر في التفضيل
 من المريد في على الشدة كما في احضرين الاختصار وفي اقل من الاقل
 والكبر منها واثار يكون احكم الى عدمه واز اختياري وجوده الى المحل
 فلا يكون من احوال المضطرين عوارضه وكونه اكبر الى عدمه وكونه
 محسوسا محالما بما جاوره ومحسوسا فيه فلا يكون قابلا بحال والماحيا بالمضطر
 ومحسوسا فيه والمراد بالاكبر ان يقتضيه مثل نصف المضطر ولا يجوز
 ان يكون المبدأ الاول لهذه الاضطرابات محسوسا بالافلاك لان الجسم
 لا يكون مؤثرا في الجسم الا بالمجاورة ولا يكون تحريكه اياه الا بحركة غير
 مختلفة تناسبه ولا يتحرك به الكلام فيه كالكلام في المتحرك الاول
 لا سبيل الى عدم نهاي الاجسام وعدم الاشياء الى مبداء غير الجسماني
 لا سيما لعدم نهايتها ووجوب نهاي الابداد ولما صدق الجاهل بوجود
 مبداء اول غير جسم ولا جسماني وقال صدق فانزاله فتاب ويمنع
 ان هذا المبدأ الكل والعمليات هو الذي بعد ما اخبره بذلك

الذي قال

التي قال ان الذي يذهبون اليه وقلوبهم انه الذي يرى مدبركم ومنقولكم
 ان ذلك المبدأ الكل والعمليات هو الذي يقول ان كان الذي يذهب
 بهم لم لا يذهبهم وان كان يذهبهم لم لا يذهب بهم هذا استدلالا بالاختلاف
 الافعال الذي بالاختلاف على كونها اختيارية غير طبيعية لها على الاعمال
 لها مختار وبتة على انه لا يمكن ان يكون الفاعل المختار لها بل هو موصوف بالثبوت
 والموضوع من الوجود والرجوع والدخول فيه فيجب ان يكون مستندا الى الفاعل
 القاهر للمدبرين في الراجعين على الذات والرجوع والدير لا شعور فضلا
 عن الاختيار ثم لما كان هذا البيان مخصوصا بالكاين الفاسد المتغير في
 احواله كجسمات بالاختلاف الواقع في المحفوظ على احواله مختلفة غير متغيرة
 على اختيار مبداء في اثنين عدم مبداء في الدير العلويات البصر هو ان كان
 متوهم او منظمة للتوهم بقوله ثم السماء مرفوعة والارض موضوعة آه وليق
 هذا الكلام وجهان الاول لم لا يكون السماء والارض متصفين فلا يكون
 السماء مرفوعة والارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض اي لا يتحرك
 بهذه النجوم الحركة حتى تقع على الارض بان تحركها اضطرابا من كان بهذه
 تحركها تلك الحركات الاضطرابية لم لا تدور الارض فوق طباقها طباق
 الارض ما عدا ما اى لم لا تسقط الارض من فوق ما عدا ما منها ولم لا يعطو
 يرتفع فوق ما عدا ما ويختر على احتمالي كونها من الاخذار والتحدري في النور
 والشمس شمها السموه وارتفعها بالسمو والورم ولا تها سكان اي لا
 تها سكان ولا تحفظان حالهما ولا يتما سكت من عليها اي الارض عدم

التماسك على الاولين لما هو على الثالث فلا نضع احد بينهما او
 ارتفاعها وتجهدها لا يتسرى القنوت والانهار ونبع العيون و
 الآبار ونجرا الى عاقله الماء الوحد الثاني لم السماء اي ما ارتفع من
 السماء والسحاب والابخره مرفوعة والارض وما فيها من الانهار والنبات
 والمياه موصوفة لم لا تسقط السماء اي الترفع عن السحاب والابخره على
 الارض ثم لا تسقط الارض اي لم لا تغور ما فيها من المياه والآبار فيقع
 طباقها او لم لا يرتفع ولا تعلو ما فيها من المياه فوق طباقها واذا وقع شي
 من ذلك لا تمانسكان ولا تمانسك من في الارض فلهما ميسر
 محققا حكيم طر الخاطب وقال امسكها الله ربهما وسيدهما ثم قال او قول
 هذه والاوله التي سنذكر في الا حديث الاية كلها مبني على مقدمة مشتركة
 في العقل السليم لا شك فيها الا عند الاشتباه الذي هو في دور والاشتباه التي
 لا يقدر على حلها النوع من التفصيل التبيين الذي هو في تبيين احوالها ولم نوجه ذلك
 الى ايمانها حيث لم يتوقف الخطاب في التصديق للثبوت فيها ولقد وقع الخلل
 اليها في زماننا لشيوع الشبهة وكثرة ذكرها بين المتأخرين وكثير ما كان ذلك الملقبات
 للظالمين في ايت ان اوردوا لينفع بها في اثبات الباري الاول المقدر الاول
 ان ما يخرج من العدم الى الوجود لا يمكن ان يخرج بنفسه بل يحتاج الى موجب موجود مهيأ
 له لان لا يكون موجودا فيصير موجودا لا يمكن ان يصير موجودا او يحصل له الوجود الا
 بحصول لوجوده وسبب لانها فيه ولا يجوز ان يكون ذلك الحاصل الموجود مهيأ
 الخالي عن الوجود لان اعطاء الوجود وتخصيصه من غير الموجود لا يتصور فلا بد ان

يكون الموجد له

يكون الموجد له والعلة المطلقة لوجوده موجودا مباينا له وقد استعملوا الوجود
 كما روي الصدوق ابن بابويه باسناده عن هشام بن عمار قال قال ابو
 الريحاني لابي عبد الله عليه السلام الدليل على ان كل ما صانفا قال اجبت نفسي لا
 تج من احد جبرتين اما ان انقضت ما انما خلاخل من احد جبرتين اما ان يكون
 قضيتها وكما كانت موجودة او صلتها وكما كانت معدومة فان كانت صلتها
 كانت موجودة فقد استغيت الخلق من وجودها عن صلتها وان كانت معدومة
 فانك تعلم ان المعدوم لا يجبر من الخلق فقد ثبت المعنى الثالث ان
 صانفا وهو الله رب العالمين والمقدمة الثانية ان ما يوجد في شيان والاول
 لا بد لغيره من موجب احدهما او الثاني فانها انما لا يتخلل الى الشئ في العقل وحكم
 العقل لا يحل له البها حكم صا وقاسو اكان الاخلال الى ذاتيين او الى الذات في
 العوضي اخلا لا يخلو فيه كل منهما في متبعية من الآخر فلا تحادوا والخلط والمصارفة
 لا محالة بسبب وسببه اما احدهما او الثالث ثم لا يجوز في الوجود المطلق الذي
 لا يكون ذاتا للموجود في الخارج لكونه من المشرعات العقلية ان يكون سميا
 لهذا الانضمام الذي هو الموجود به فان يقتضي كون الشئ موجودا اي كونه بحيث
 يصح اشتراعه الوجود منه لا يكون الا ما هو موجود فضلا عن ان يكون كما لا يتصور
 وجوده ولا يجوز سببه لهية الى اليمين الوجود اي المأخوذة بحيث لا يصح ان
 يتخرج منها الوجود لهذا الانضمام ولحقه الاشتراعه التي هي كونه موجودا لان احد
 لا يصح بدته اى اده شي فضلا عن ان يوجد اده السبب في صحة اشتراعه الوجود
 الانضمام الى المهيأ التي يصح خلقها في مرتبة الخلق العقلية عن الوجود لا يكون الا
 آخر في وجوده الموجد المقدر ان الله ان الموجودات التي تحتاج كل واحد

منها الى موضعين لا يحتاج مجرورها الى الموصوب المبين له وحكم الواجد والمطلوب
 يختلف فلهذا لا يجوز ما بهيات يصح عليه ما جعل ان يكون خالته من الوجود
 كما يصح كمال كل احد الى مهية وجوده من غير منها واشارتها عند العقل في كمالها
 امتياز لا يكون محذوف في مرتبة خلط بينهما والركن يحكم كونه محتاجا الى سبب
 مبين له موجود ذلك يصح على الجمل المجزء الغير المشابهة المولدة من ذلك
 الا ما دام يصح على كل واحد منها ^{لما لا يخالف العقل لا يفرق في هذا الحكم بين}
 المشابهة والجمل الغير المشابهة ^{كما لا يفرق في عين الجمل المشابهة}
 واذا قد مهدت المقدمات انما قول فلما صفة الاستدلال لا تشك في
 حركات المتحرك كانت المعلومات حركات ليست بطبيعة المتحرك بها
 عما تحرك اليه ولا ارادة المتحرك لانها طبعها ودوامها واخفاطها الدالة
 على عدم اختلاف احوال المتحرك باطرك من الاساطا والكلال او حدوث
 ميل وغيرها التي تحس منها بكونها غير ارادة المتحرك وكلها وجدت الحركة
 المتحرك لها موجودا بحكم المقدمة الاولى والثانية واذن ليست بطبيعة ارادة
 للمتحرك فلما احرك يصطوره الى الحركة واتخاذها القاهر الذي اضطره الى الحركة
 اقوى منه واحكم لان الضعيف لا يمكنه قهر القوي فلما يكون حاله في المتحرك
 محتاجا اليه واليه من ان يحاط بالمتحرك او يحصر فيه او ان يقيف في حصة
 الاضطرارية ولا بد ان يشي الى محرك لا يكون جسيما لان الجسم لا يحرك جسم
 الا بالماجورة والارادة او احداث محرك في المتحرك واذ عرفت ان المحرك
 ليس في المتحرك فيكون المتحرك باطرك والكلام في حركته كالكلام في حركة الاول
 ويشي لضروره انهما بالاجسام المتحركة ولكن جميعها محتاجا الى خارج بحكم المقدمة

الثالث فلما

الثالث فلما بد من محرك لا يكون جسيما فلهذا لا يمكن ان يكون له مبدأ في الحركة
 الا ان كان له مبدأ فلا بد من مبدأ اول بحكم المقدمة الثالثة وانما قيل
 من الحركة لضروره احتياجها الى المتحرك لضروره خروجها من العدم الى الوجود
 دون الاجسام ولم يستدل من الكليات الفاسدات لانهما يتوهم ان
 مبدأ الحركات العلويات دون السفليات لان الغالب القاهر على العلويات
 احتاج الى السفلية الطامنة تاثيرا من العلويات دون العكس
 اشبه كلامهم هذا الخوارج المتطهرين واقول لا يخفى في كمالها ذكره من الخلل والقصور
 يعلم بعضها مما سبق وبعضها يعلم اني تناولتها الرجوع الى ما ذكرنا ذكرنا في
 الاطالة واما قوله ما يشاهد هذه اليك فلهذا القول وقل اني بعد ادعاء الفاضل
 في حيث امره رب الكعبة استبشارا وقوله ما صرنا بالقلب ولا زويدة وقوله
 مشكك فليست حيث امره بالكلام والمباينة واليد ارجح لا يقدح فيه لو كانت
 كلاما ومما ختمت هذه اليقين وجعل ما موهبه وغيره من الاقوال والايال نصية لا
 استنباطية وهي العدة لا تلك على حلاله قديره وعطشانه فوق التوثيق والاول
 مثله والزنادقة الذين كانوا من اهل الفكر والسامل ما عرفنا الله بالبين والاصح
 عن الانبياء اطهر عليهم السلام في التوحيد والاصول ما صدر عنهم ولا يهملها
 يتكلمون فيها على الزيادة والنقصان على قدر عقولهم وله الا في المعارض فيها
 من الترجيح والعمل بما يعضده العقل ويدل عليه اليقين العقلية واما قوله وحسنت
 طهارته اي صا من المؤمنين المستقيمين كما راعى به بعض الغفصين ^{من اجل}
 الثاني في اثبات التوحيد وفيه مقامان الاول في البراهين العامة

من الخوارج المتطهرين
 والاشبه
 كلامهم هذا

مقدرة معينة وتغير ما ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كانه الشخص
 وذلك الشخص وقد اختلف بالاعيان بل ما بالاعتبار كالعقل المحقول
 كما اختلف بالمفهوم كالتعلق بالاشياء بخلاف بالمفهوم وتغير بالوجود
 والمختلفة لايان قد يتغير في امر مفهوم كزيد وعمر في الانسان وقد يتغير في امر
 عارض كاهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود والمختلفة بالاعيان المتضمنة امر
 مفهوم يستعمل في امرين قد اجتماعيه احدهما ما يختلف والثاني ما يتفق
 فيه اجتماعهما لا يخرج اما ان يكون مع اشتراك في فكك من احد الجانبين او لا
 يكون فالاول هو اللزوم والثاني هو العرف والفرق لا يخرج اما ان يكون من
 جانب ما به الاتفاق ووجوده في القسم ليس بمفكر وهو كالجوانب اللازمة للناطق
 والعاجني الانسان وغيره من الطوائف واما ان يكون من جانب ما به
 الاختلاف وهو محال لا يشترك الطوائف ناطقا واعمالا معا هذا اذا كان
 ما به الاختلاف اشياء كثيرة اما اذا كان شيئا واحدا وكان الاثر كالمفكر
 المقوم الذي يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا
 فيكون نوعه في شخص ذلك واما العرف فلا يخرج ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق
 عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمفكر وهو كالجوانب اللازمة لهذا
 الجوهر ذلك العرض عند طلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليه في الوجود
 مقوم اخص حيث هما موجودان وعارض لهما فيهما المختلفين بالكلية وباس
 ووجوده ايضا ليس بمفكر وهو كاشية المعروفة هذا اذا كانت عند طلاق
 هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسان في مقومته لهما وهي معرفة

لا اختلاف

لما اختلف بين الشخصين في الوجود ~~كما ان اللازم كذا العارض على ما هو~~
 المشهور قد يكون مساويا وقد يكون اسما كما لا ريب في التسمية في الشارح والشمس
 والبركة والوجود المطلق بالنسبة الى الواجب والمكاشاة ووجوب الوجود
 بالنسبة الى الافراد المتعددة المفروضة الواجب الوجود بالذات واللازم
 الاسم كذا في العارض لما كان محلول للفرق الذي هو المعروف في الموضوع
 للزم ان يكون المرفقات المتعددة المعروفة عللا لللازم العام الواحد فلو
 توارد العلل على امر واحد لكن لم يكن هذا الواحد واحدا شخصيا بل واحدا نوعيا
 كما لم يكن فيه تصور وتصور من المعاصرين من هو على التحقيق في اللازم الا
~~بما يتصور في كل واحد من هذه الاشياء~~
 بل العارض الاسم ايضا وتقريره على ما هو المسموع منه انه اذا كان شي
 لا ريب في لاهو هو ومشتدا اليه لانه فلا يجوز ان يكون لازما لما هو
 اعتمد اواخص منه والاما كان لازما كالمها هو ولداته مثلا لو كان
 الحاس لازما للجوانب لاهو هو لما كان لازما للجسم الثاني والاشياء
 الا توسط الجوانب والاما كان للجوانب لما هو هو ولداته ونهرا بين لاشك
 فيه المسموع منه انه نقضه عللا الملك الملحق بفاضل فان بالوجود الثابت
 للواجب الممكن وادفع بان كلامنا فيما كان ثابتا لهما والوجود ليس ثابتا للواجب
 بل هو عينه على هو والاشياء من لا على دايين الاشتراك في المنطق في مقصودنا
 بالعرض الثابت للمقولات التسع وبما اننا قلنا انه اذا كان الشيء ثابتا لشي
 لما هو هو ولداته مع قطع النظر من جميع الاغراض والعرض ما يثبت للمقولات
 مع ملاحظة الغير الذي هو الموضوع فهو خارج عما نحن فيه على ان جواب النقص

ليس لازم على ما هو واجب القدر ابل جواب المنع واجب لانها لم تكن له ضرورة
المقدرة فالصانع هو واجب وبعضه مقتضى مقتضى القدر ومما
الخص في الخص منها صانع للوقت فالطاقة العامة المشتركة بين الشمس والارض
والان كان كانت مشتركة الى امر عام بين الجميع فاني لما فاه بالاشترائك
الوحي مشترك الى ما به الاشتراك الذي والافان كان مشترك الى ما به الاشتراك
الذي في يكون الطاقة العامة مثلاً لانا لما هو هو في فضل الخاص
وكذا الشمس في اركه مثلاً فيكون الطاقة العامة بما هو هو مشتركة الى النار بما هو
هو الى فضل الخاص خصوصية الخاصة فلو كانت مشتركة الى خصوصية فضل
الشمس لكان لازم لو ارد العاقل على امر واحد يخصي كل لازم ان لا يكون لازم
خصوصية النار بما هو هو لا تحقق به وانه خلاف الفرض وقريب من
هذا ما ذكره صدر المحققين في هاشمية الشاف قد ذكره ايضا السيد الداعي
في القضاة ولكن ما حققه بل الى الطريقة المحقق الدواني ومن هذا يتلوه
حل الشبهة العويضة المنسوبة الى ابن مكنونه بانه ان كان الواجب اثنين
فان كانا مشتركين في وجوب الوجود فان كان ذاتا لازم للتركيب
وان كان عرضيا يكون مشترك الى ذاتي مشترك ولزم التركيب ايضا ان
لم يكونا مشتركين فلا يكونا واجبين بل واحد على طريقة الجدل مع الخصم اما
على طريقة الواقع وعدم الاشتراك بين الواجب الممكن في شيء اصلاً
فانا نقول نعم للمكانات مبدءاً لهذا المبدأ الذي لا يعلم منه الا في شيء
واحد الا في لازم ان يكون شيء بعينه شئين ولزم ان يكون المبدأية ثابتة
لشئين ذاتية او عرضية ولزم منها لازم وكذا القول ان الوجود اذا كان

عينا الواجب

عينا الواجب الوجود فلا يجوز ان يكون هذا الوجود الذي هو مبدء الوجود
المكانات عين اثنين واللازم ان يكون هذا الوجود الواحد بعينه اثنين
وهذا بهي البطلان وهذا جواب شبهة بقيت على طريقة بعضهم واما
التركيب في اطل مطلقا فارجح او فبيننا لانه كما ان المادة تقدر على
فكدة الجسم تقدر على الفصل فكذا في كذا قال الشيخ ان الطبيعة تقدر على
الشيء الطبيعي فالتركيب مطلقا يدل على الاحتياج المنافي لوجوب الوجود
هذا والشيخ الى ما نحن فيه كما فنقول فعلى هذا القول باللازم الاسم من
ان يكون لازما ذاتيا او لازما بالعرض وبواسطة او بالجار فلا مضائق
نعم لو قيل باللازم الاسم الذاتي ولما هو هو فهو باطل للمعنى له اصلاً هذا
كلام على سمعنا منه شافعية مع زوايد نرى في اثنا عشر واقول
ان المقدرة القابلة ان طبيعة اللازم بما هو هو كطاقة مثلاً المطلقة مثلاً
ان كانت مشتركة الى المصحح نوع مثلاً الى فضل ذلك النوع كالنار مثلاً بما
هو هو لذاته وخصوصها النارية الذاتية فلا يجوز ان تشبه الى غير ذلك
النوع لانه كما لا يشك خصوصها التسمية مثلاً ممنوعة لان طبيعة اللازم
هو لم كانت عامة كلية يجوز ان تقتضي امورا مختلفة متباينة لانها طبيعة
مبهمة غير متعينة الا بالفصول المعينة حكمناه لان هذا المنع كان محالاً لكن
نقول كما نوه الواقع ان طبيعة اللازم كشيء ما هو هو لذاته لا يقتضي خصوص
استناد الى شيء ولا يكون لذاته مشتركة الى شيء اي لا يكون لذاته ما هو هو
خصوص استناد الى شيء معين اصلاً بل لا اقتضاء له اصلاً والمقتضي لوجوده

في الوجود بل في
الشيء بعينه وانما في الخارج
اولاً ثم بعينه استناداً
مع

يكون شيئا آخر فيكون الاقتصار مستند الى شي آخر ولا يغفل العقل عن كون
شيئا لا لا اقضاء له اصلا ولا انضمام عن ان يكون شيئا ان جتان بالذات
كما لفصلين المتباينين والذاتين البسيطتين المتباينين بالذات مقتضيين شي
واحد بالذات لا اقضاء له اصلا من غير ان يكون بينهما شراكة في شي اصطفا كان
كان هذا ممسحا فلا يكون به ابتداء العقل نعم ان كان تواردا العقل على معلول
واحد نوعي على ممسحا كان هذا ممسحا وليس معلوم فليس من بوجده دليل على طوله
ولذا قال الشيخ وغيره بما قالوا من وجود اللازم الاسم كما مر اوله في الكلام
في ثبوت مبدئية الكمالات للواجب الوجود الذي لا يمكن لاحد انكاره كيف
يهو فنقول لا شك في صدق القضية القائلة ان الواجب مبدئ الكمالات فلا يخفى
اما ان يكون المبدئية موجودة في الواجب او لا فان كانت موجودة فيه فاما ان يكون
عينه او جزءه او خارج عارض لا حائرا ان يكون عينا او جزءا لانها امر اضافي ومن
المضافات ولا يمكن ذاتية فيقي ان تكون خارجا رضة له ولعلها كانت لاضافة
بينه وبين الكمالات ونسبة شكرته بانه مبدئ للذو المبدأ و ذو المبدأ ذو مبدئ
المبدأ فكلون امرين امر اقايا بالمبدأ بالنسبة الى ذي المبدأ وامر اقايا بالمبدئ
بالنسبة الى المبدأ كما هو شأن الاضافة وحقيقتها فان كان الاضافة من
الموجودات الخارجية كما هو من يسهل يكون المبدئية امر موجود في الخارج فاما
بذاته تعالى فيكون ذات محال للحواض ذفا على لها ايضا فيكون فاعلا او قابلا
بالنسبة الى شي واحد وعلى هذا الاك قال الشيخان في علم الواجب وطعن عليها
الكثير المتأخرين وان لم يكن الاضافة من الموجودات الخارجية بل من الاضافات

التي هي

التي هي نفس الامر في امور غير من الموجودات الخارجية الامن الاضافات
المختصة او لم يكن المبدئية موجودة في الواجب بل من غير مقتضيه كما هو مشرب
المتأخرين فيثبت الامر بالاعتبار في نفس الامر ويمكن اثبات اعتناء
الاضافات من هذا القبيل الامن قبل التسلسل وتعليم اعتبارات العقل
كما ذكره الشيخ في الشفا في الآتي في تحقيق الاضافة هذا القول والبيان المطب
الاول بعد تعريضة تهي ان الواحد المطبق لا يوجب من حيث هو واحد الا
شيئا واحدا بالعدد وهذا الحكم قريب من الصحيح للوضع ولكن لما كثرت مقتضى
الناس اياه لا غفاهم معنى الوحدة الحقيقية ويحقيقه ان يقع مفهوم
كون الشيء بحيث يجب عنه آتية مفهوم كونه بحيث يجب عنه بآتية
لا حدهما غير علية لا خروجهما للمفهومين بل على غير حقيقتها فاذن لم يرض
ليس شيئا واحدا بل هو شيان او شي موضوعين بصفتين متباينتين قد
فرضا واحدا هفت فهذا القدر كاف في تقريره لكن لزيادة الوضع نقول
وانك الشبان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كان من لوازمه هذا الكلام الاول ان عيسى لم يقف فاما ان من مقوما
او بالتفريق بان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وسمي لا يكون
حينئذ مستلزما ذلك اللازم من اجنبها حينئذ ذلك المقوم ويلزم ان يكون
مبدئ حينئذ الاستلزام غير خارج من ذاته والافعال الكلام وعلى الجمل على
جميع التقادير يلزم منه تركب اما في مهتد ذلك الشيء اوله لا موجود بعد كونه
شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الطب كسب بهية المنقصة

الى ما هو وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكملة الذي يلزم منه وجوده
بسبب تعاريفه ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزاء او
جزئيات فاذن كل ما يلزم عندنا ان حاله ليس احدهما توسط فهو منقسم الحقيقة
وشرطنا ان لا يكون احدهما توسط لان الاشياء الكثيرة يكون ان يوجد
عن الواحد الحقيقة لكن البعض توسط بعض وانما قلنا منقسم الحقيقة
ولم نقل فهو منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكملة يلزمها
للوجود واما لما يوضع بعد الوجود كما هو في حكاية عارض الامام ثم المشككين
ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بشيء
مجرد وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقد يوصف باشياء
كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان هذه مومات سلب تلك
الاشياء عنه وانضافه لتلك الاشياء ~~محملة~~ وجوبه لتلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور في يلزم ان الواحد لا يسلب عند الواحد
ولا يوصف بالواحد ولا يقبل الا واحد او الجواب ان سلب الشيء من
الشيء وانضاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء
واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستلزم وجود
اشياء فوق واحد تقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبار
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس كجوانب السلب
يفتقر الى ثبوت سلب ومنسوب عنه فبقائه ولا يكفي فيه ثبوت السلب
عنه فقط وكذلك الانصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفه والقابل للثبوت
قابل وفوق

قابل ومقبول الى قابل وشئ يوجب المقبول فيه واختلاف المقبول كما
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد في
يقبل من غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يشعخض فيها
واما صدور الشيء عن الشيء فيمكن في تحقق فرض شيء واحد هو العلة والا
لا يشعخض اشياء جميع المخلوقات الى مصدر واحد لا يوجب المصدر والقيود
لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشئ صادر لا يفتقر الى المصدر
يطابق على معين احدهما امراضا في يعرض للعللة والمحلل امريهما
محتاجا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المحلول وهو
هذا المعنى تنقسم على المحلول على الاضافة الجارية اليها وكلامنا فيه هو
امر واحد ان كان المحلول في احدهما ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعضها ان كانت العلة على انها قد يكون حال يعرض لهما ان كانت
علا لهما انما بل بحسب حال اخرى اما اذا كان المحلول فوق واحد فلا حجة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكملة في ذات العلة كما اذا اتممت
هذا القول في وقع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن سينا كونه معروفا فاستجاز
الشيء حين ان وجوده الوجود اذا كان عرضا عما لو اصبحت الوجود
فهذا الامر العام اما ان يكون لما هو به واما ان يكون له محلول للواجبين او لا
او لا لهما والثالث ان لا يلزم الا ما يتلوه في وجوب الوجود الى الغير وهو
يتلوه في الوجوب والثاني ايضا بطلانه يلزم ان لا يكون الاخر واجبا او
محتاجا الى الغير في الانصاف به واما الاول فلانه اذا كان محلولاً
انما اولئك فلا بد لكل واحد منهما خصوصية مع هذا المحلول فلا يخفى اما
ان يكون هذه الخصوصية عين تلك الخصوصية او غيرهما والاول بطل

الذي هو جوهره لا يتغير بالاحتكاك الى اخره والحق في هذا القول
هو ان جوهره لا يتغير بالاحتكاك الى اخره والحق في هذا القول
هو ان جوهره لا يتغير بالاحتكاك الى اخره والحق في هذا القول

لان الحضرية مستمرة في نفسها فلا بد مما به الامتياز فلم يتركب في
الثاني فلاح اما ان يكون المعلولات الكلمة الموجودة المستندة الى
علاقتها قطعاً اما ان يكون عليها مستندة الى هذا دون ذلك او ذلك
دون هذا او بعضها الى ذلك ~~وهو مستبعد~~ وبعضها الى هذا استناداً الى
ذا قبله او توسطه والثالث بطلانه لا بد ان يكون في كل واحد من
خصيصتين مع وجوب الوجود وخصيصتين مع المعلول الصادر عنه بلا شك
فلازم التركيب في كليهما وكذا الاول الثاني ايضا لان لازم التركيب
في احدهما فلازم خلاف الفرض من تعدد الواجبيين وان لم يستثنى شي
الى احدهما لزم خلاف الفرض ايضا لانه فرضناه اثنين ولزم منه ثلاثة
بما وضاع العالم وهذا ايضا بطلان ما عرفت ~~فيها~~ اما خطرياً الى جهة
مقتضية ثالثة هي اساس التوحيد الذات والصفات
وهي ان يجوز ان يكون ما به التي سبب الصفة من صفاته تكون الانتية سبباً
لرؤية الاثنين وان يكون الصفة لذاته سبباً للصفة اخرى مثل الفصل
سكان الطقعة ثلاث سبباً للصفة المتعينة وكذا يجوز ان يكون صفة ما هي الحيا
سبباً للصفة هي فاضلة اخرى تكون النتيجة سبباً للصفا كلية وكذا صفة
ما هي العوض سبباً للصفة اخرى مثلها تكون الصفات الجسام بالكون سبباً
لكونه برزخاً ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي سبب
ما به التي ليست هي الوجود او سبب صفة اخرى لان السبب يتقدم
بالوجود لان مفيد الوجود بغيره العقل الصريح لا يكون الا بالوجود في نفسه
غيره وانفسه الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود والفرق بين الوجود
وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الية

والمرتبة

سابقین استیم چنانکه صاحب مجمع البیان کرده باطلی که در وجه ربط است
 و محال قرائت او در بر تقدیر تسلیم اما حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام این سوره مبارکه را پس از آنکه از آن بی
 نماز که معظم فی حق است از رسول خدا ص نقل شده که هر که قرائت کند سوره جمعه را عطا
 شود صد مرتبه است که در حدیث آمده و بعد از آنکه از آن بی نماز که یابنده باز
 جمعه در شهرهای مسلمانان حدیث موضوع است که شیخ متقیون در روضه
 عباده ان بصیره وضع کرده و خود قایل شده که من وضع کرده ام از جهت بخت
 خلق در قرآن چون مجهور شده بود و فقهاء ابو حنیفه و سید خازنی و غیره مشهور شده
 بود و این وضع در سایر سوره شده و در کتاب تفسیر قاضی و در تفسیر دیگر
 نیز نقل شده در عاقله سوره چنانکه صاحب مجمع البیان در این سوره نیز کرده اما اگر
 اتفاق علم است بر وضع این حدیث و در اکثر مواضع نقل شده و اخباری
 از طریق اهل بیت اظهار در باب این سوره وارد شده اینست روا
 کرده منصور بن حازم از حضرت ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام که گفت
 آن حضرت که از واجب است بر هر مؤمنی هرگاه شیعه باشد که بخواند
 در شب جمعه سوره جمعه و پنج اسم ربک الا علی و در نماز ظهر سوره جمعه سو
 منافقین پس هرگاه چنین کند پس گویا عمل کرده است بعمل رسول خدا
 ص و ثواب او و جز او و بر خدای عز و جل بهشت است و خواهد بود
 و این مضمون روایت کرده محمد بن مسلم از ابی عبد الله علیه السلام یا ضعیفا علی
 الطائفة که گفت قرائت در نماز در و خیزی و در وقت و معتقین است
 فرمود آن حضرت که نه مگر جمعه که خواند میشود در سوره جمعه منافقین

و همچنین

و همچنین روایت کرده منصور بن حازم صحیح از ابی عبد الله علیه السلام که فرمود
 آن حضرت که نیست در قرائت چیزی وقت و معتقین مگر جمعه که خواند
 میشود در سوره جمعه و منافقین و همچنین روایت کرده ابو بصیر ضعیفا
 که گفت حضرت ابی عبد الله علیه السلام که بخواند در شب جمعه سوره جمعه پنج اسم
 ربک الا علی و در نماز فریضه و جمعه و قل هو الله احد و در جمعه سوره جمعه
 و منافقین و همچنین روایت کرده ابن ابی حمزه صحیح که گفت ابی عبد الله علیه السلام که چه
 بخوانم در نماز فجر در روز جمعه پس فرمود آن حضرت که بخوان در رکعت
 اولی سوره جمعه و در رکعت ثانیة نقل هو الله احد پس قوت بخوان تا
 هر دو رکعت مساوی باشند و همچنین روایت کرده محمد بن مسلم صحیح
 از ابی جعفر باقر علیه السلام که فرمود آن حضرت که درستی که خدای عز و جل کرانی و عطا کرده اند
 سوره جمعه مؤمنان را پس سنت کرد این رسول خدا ص او را از جهت
 بشارت اهلیان و سوره منافقین از جهت تیغ و سرزنش منافقان
 پس سزاوار نیست ترک این دو سوره پس هر که ترک کند
 این دو سوره را عذاب الله پس نماز برای او نیست و همچنین
 روایت کرده جلی حسنه بنابر مشهور و صحیح برای این فقیر که گفت پرسیدم
 از حضرت ابی عبد الله الصادق علیه السلام از قرائت در جمعه هرگاه نماز کنم تنها
 چهار رکعتی بلند قرائت کنم پس فرمود آن حضرت که بلند قرائت کن
 و فرمود که قرائت کن سوره جمعه و منافقین در روز جمعه و همچنین روایت
 کرده محمد بن مسلم صحیح از ابی عبد الله علیه السلام که فرمود آن حضرت که در مردی که از آن

داشتند باشد که بخواند سوره جمعه در جمعه پس اتفاقاً بخواند سوره
 قل هو الله احد از فرمود آن حضرت که برگرد بسوی سوره جمعه و روايت
 شده نیکوتر که تمام کند او را دو رکعت پس هم از سر گیرد نماز را و همچنین
 روايت کرده عمن بن زید حنا مشهوراً و صحیحی از فضيل که گفت فرمود
 ابی عبد الله که هر که نماز گذارد جمعه را بخواند سوره جمعه و منافقین
 اتحاد کند نماز را از جمعه در سفر یا در حضور و روايت شده که باکی نیست
 در سفر خواندن قل هو الله احد و همچنین روايت کرده محمد بن مسلم صحیحی
 که گفت ابی عبد الله الصادق که قرائت در نماز در وضو است فرمود آن حضرت
 که نکر جمعه خوانده میشود و منافقین گفتند بایست که ام سوره را بخواند
 میشود در نماز فرمود آن حضرت که اما نماز ظهر و نماز عشاء خوانده میشود در
 برابر عصر و شام برابر پس اما نماز عشاء پس در از نماز ظهر و عشاء
 پس هیچ اسم ربک الا علی و الشهدا و ما ندان و اما عصر و مغرب
 پس از اذان بعد از اتم الکلمات و ما ندان و اما نماز عشاء پس بسم الله
 و هل یستحی حدیث الفاشیه الا قسم یوم القیامه و هل علی الانسان ان یصل
 الیه و همچنین روايت کرده ابو الصلاح که گفت فرمود ابو عبد الله
 الصادق که هر که بود باشد شب جمعه پس بخواند در نماز مغرب سوره
 جمعه و قل هو الله احد و هر که در نماز عشاء درین شب پس بخواند سوره
 جمعه و استی اسم ربک الا علی پس هر که در نماز عشاء در جمعه باشد پس
 بخواند سوره جمعه و سوره قل هو الله احد پس هر که بود باشد نماز جمعه پس

بخواند سوره

بخواند سوره جمعه و منافقین پس هر که بود باشد نماز عصر و جمعه پس
 بخواند سوره جمعه و قل هو الله احد و همچنین روايت کرده عبد الملك
 احوال ضعیفاً از ابی عبد الله که فرمود آن حضرت که کسی که قرائت کند در
 جمعه سوره جمعه و منافقین را پس جمعه را برای او نیست و همچنین روايت
 کرده حمزه و ربعی فرمود بسوی ابو عبد الله ابی جعفر که هر که بود
 باشد شب جمعه در حضور و دوست داشته باشد است که خواند
 شود در نماز عشاء سوره جمعه و اذا جاءک المنافقون و در نماز صبح مثل
 این و در نماز جمعه مثل این و در نماز عصر مثل این و همچنین روايت کرده علی
 بن یقطين صحیحی که پرسیدم از ابی الحسن الاول که حضرت امام موسی
 ع از مردی که بخواند در نماز جمعه بخواند سوره جمعه و او داشته فرمود
 آن حضرت که باکی نیست باین و همچنین روايت کرده سهل اشعری
 حنا که گفت پرسیدم از ابی الحسن ع از مردی که بخواند در نماز جمعه غیر
 سوره جمعه متعه او داشت فرمود آن حضرت که باکی نیست و همچنین
 روايت کرده صباح بن صبیح صحیحی که گفت گفت ابی عبد الله ع مردی را روا
 کرد که نماز جمعه کند و پس خواند سوره قل هو الله احد از فرمود آن حضرت
 که تمام کند آن نماز را دو رکعت پس از سر گیرد نماز جمعه او همچنین روايت
 کرده علی بن یقطين ضعیفاً که گفت پرسیدم از ابی الحسن ع از جمعه در سفر
 بخواند در دو رکعت و فرمود آن حضرت که بخواند در هر دو رکعت قل هو
 الله احد و همچنین روايت کرده صحیحی عبد الله بن عثمان از ابی عبد

دوم الحمد است و قل هو الله احد بگرد نماز عشاء شب جمعه پس بدین
 که افضل آنست که بخواند در رکعت اول از نماز عشاء شب جمعه الحمد و سوره
 جمعه و در دوم الحمد و استی اسم و در نماز صبح و ظهر و عصر و در رکعت
 اول الحمد و سوره جمعه و در رکعت دوم الحمد و سوره منافقین و عازرات
 که بخواند در نماز عشاء شب جمعه و نماز صبح و عصر بخواند سوره جمعه و منافقین
 و عازرات نیست که بخواند در نماز ظهر و نماز عشاء سوره جمعه و منافقین
 پس اگر از او پیش کنی تو هر دو را یکی را ازین دو در نماز ظهر و بخوانی نیز این
 دو را پس بیادت بیاورد پس بگو کن بسوی سوره جمعه و منافقین با دعا
 که خوانده باشی نصف سوره را پس اگر بخوانی نصف سوره را پس تمام کن
 سوره را و بگردان دو رکعت سنتی و فایده سلام بدرد در رکعت و اعاده
 کن نماز را بسوره جمعه و منافقین و تحقیق که روايت شده رخصتی در خواندن
 در نماز ظهر غیر سوره جمعه و منافقین لیکن من استحال ان یکلم او را و فتوی نیست
 با و مگر در حال سفر و مرض و خوف فوت حاجت و در نماز عشاء و در دو رکعت
 و در پنجشنبه در رکعت اول الحمد و هل علی الانسان و در رکعت دوم
 الحمد و هل یستحی حدیث الفاشیه باید خواند پس بدین که بخواند این دو
 را در نماز صبح روز و در پنجشنبه و در نماز عشاء و در نماز صبح و در
 از شر این دو روز و حکایت کرده کسی که در صحبت حضرت امام صادق بوده
 تا احوال آن وقتی که بودند آن حضرت را با آنکه آن حضرت قرائت میکرد
 نماز خود سوره کوره را چنانکه شست اینست آنجا حال آنجا رسید و در نماز
 در باب سوره جمعه و علی را رضوان الله علیه هم خلاف بسیار است در باب

که گفت میفرمود آن حضرت در آخر سجده از نو اقل بعد از مغرب در
 شب جمعه اللهم اتی اسألتک بوجهک اللهم و استیکلک باسماک
 العظیم ان تغفر لی ذنبی العظیم یغفر مرتبه
 و همچنین روايت کرده حماد بن عثمان صحیحی که گفت شنیدم از ابی عبد
 الله که میفرمود دو دوست داشته شده است که خوانده شود در عقب
 نماز عشاء در سوره الرحمن پس فرمود آن حضرت که هر که بگوئی
 فای الا ربکم انک لکن لا یستحی من الا لیک ربک الذب و همچنین روايت
 کرده محمد بن ابی حمزه صحیحی که گفت فرمود حضرت ابو عبد الله الصادق
 که هر که بخواند سوره که گفت در هر شب جمعه خواهد بود کفاره از برای
 او از برای آنچه کرده در میان جمعه تا جمعه و همچنین روايت کرده عبد الله
 بن عثمان صحیحی از ابی عبد الله که گفت شنیدم که میفرمود آن حضرت
 در نماز جمعه باکی نیست باینکه بخواند در دو رکعت او بخواند سوره جمعه و منافقین
 هر که باشد تو استعمل و شتابکار و همچنین روايت کرده یحیی الازرقی
 ساری مؤلفا که گفت پرسیدم از ابی الحسن ع گفت مردی نماز جمعه را گذارد
 پس خواند در سوره استی اسم ربک و قل هو الله احد فرمود آن حضرت
 که جز نیست او را و کافیت و همچنین روايت کرده ابن بابویه در فضیه
 مرگ از صاحب حضرت امام رضا ع در سفر فرسان که آن حضرت بیان
 نمود خوانده و بیان عبارت ابن بابویه نقل کرده که افضل آنچه خوانده میشود
 در نماز در شبانروز در رکعت اول الحمد است و اما از نماز و در رکعت

دوم الحمد است

و جوب استجاب قراة سورة جمعه و منافقین در نمازهای روز جمعه حضور
 ظاهر جمعه نماز جمعه جمعی بوجوب و جمعی باستجاب قایل شده اند و اتفاقاً این فقیر
 هیچ یک از سوره واجب نیست در هیچ یک از نمازها مخصوص بلکه تخصیص
 بعض سوره بعض نمازها بر سبیل فضل است لکن در فضل
 استجاب تفاوت تمام دارد پس محتجب است در نمازهای مذکوره در اخبار
 سوری که مذکور شده در اخبار بر قدر مرتبه مؤظبه رسول ص و انیمه جاری نمود
 بر قدر مراتب لصوص و ضعیف وارده در اخبار پس آنچه مؤظبه بر و پیشتر شده
 تا لکیرش پیشتر است و آنچه بلفظ امر است تا لکیرش پیشتر است از آنچه
 بلفظ فعل غیر امر است و آنچه در نماز واجب است تا لکیرش پیشتر است
 آنچه در نماز سنتی است و آنچه در جمیع شده تا لکیرات است از آنچه جمیع
 نشده در و مؤکله ترازمه سوره جمعه و منافقین است در ظاهر جمعه و آنست
 تا لکیر از اهل انبیا بر تبه که اگر ترک کند و قوت شود سنت است نماز را
 کند و نماز که در دست و قصداً فکر کند و در کفی سلام به چنانچه در اخبار که شست
 سوره جمعه و منافقین است در نماز جمعه و این همه از سیاق اخبار که شست
 ظاهر است باندک تأمل و تفصیل پس در مقامی دیگر مذکور است چنانکه مادر
 کتاب جامع الاخبار و مخصوص القاضی ذکر کرده ایم لیکن احوط و دین داری
 آن میکند که نبی که در اخبار مذکوره دارد شده عمل شود تا ناسی به پیروی انیمه نبی
 و رسول مصطفی شده باشد که باقرموده اند الا متابعت ایشان پس سوره چنانچه
 در اخبار وارده شده و ذکر شد در نمازهای مذکوره در اخبار باید خوانده شود و واجب
 کرده شود و قضا و آیه لعل لما یرضیه و لما یحبب و یرضی عن القربات

انما فی الخیرات

انما فی الخیرات بسم الله الرحمن الرحیم تسبیح لله مانی
 السموات و ما فی الارض الملك القدوس الغزیر العظیم آیه اولست و صفات
 چهارگانة مشهوره بکسر است و بر رفع نیز قراة شده نماز رفع بر مدح باشد و غیر
 مبتداً محذوف باشد کویا گفته شده که هو الملك القدوس الغزیر العظیم و غیب
 نیز صاحب کشف تجویر کرده و وجود است بنا بر مدح خود شکر که او را
 را بوحی نمیداند و برای ترا نسبت داده و ایندای کویا این قراة تسبیح است
 یعنی تسبیح و تنزیه و میگوید عر خدای را و او را پاک بگوید اند از چمن قضا به هر چه
 اسمها و هر چه در زمین است و این کنایات است از جمیع اشیا پاک گویند
 کلکات کلکات و مراد کلک است با آنچه در دست و عنصريات و مراد عنصر
 است با آنچه در دست از مرکبات پس لازم ناید که سموات و ارض تسبیح
 خدا کنند و تسبیح قولی می باشد و حال می باشد و تسبیح هر چه مخلوق است من حیث المخلوقات
 تسبیح حال است زیرا که شهادت میدهند همه مخلوقات بوحدانیت الهی و پروردگی
 او با آنچه ترکیب کرده در ایشان از بدایع حکمت و عجایب صنعت که ادات
 بر آنکه خدای عزوجل قادر و رحیم و معبود و حکیم است بلکه آفریننده ایشان را
 است بر تقدیر او و بر اکل او از صفات ناقصه مخلوقات بری و عزیت
 زیرا که خالق از جنس مخلوق نمی تواند بود و محالست و در بعض جاها تسبیح و
 در بعضی تسبیح واقع شده از جهت اشارت بآنکه تنزیه او دایمی است در ماضی
 و در مستقبل خصوصاً مضارع که اشارت باستمرار تجلی است و اینکه تسبیح او
 آنرا قائم صادر میشود از مخلوقات چنانکه آنرا قائم فیض هستی و وجود از جانب حق
 قایم میشود بر مخلوقات و دوام فیض علت دوام تسبیح است بلکه عین تسبیح

الملك يعني که اوست بادشاه علی الاطلاق و قادر بر تصرف در ارضی و سلاطین
 و قدوس است که بری و منزه و معجز است از آفات و مضرات و اهل
 و نقصان که لازمه مخلوق است زیرا که چنانکه در ذات مخلوقه مخلوقه مضاعف
 ایشان نیز مخلوقه و خالق از جنس مخلوق محالست که باشد و غیر اینست یعنی
 و قادر و قادر است بر جمیع شیا و چیزی از تحت تهر و غلبه او بدرینست و حکیم
 است یعنی عالمیست که خلق شیا و بر وفق حکمت و مصلحت کرده و هر چیزی
 را در جای خود و بنا بر ذره خود خلق کرده و تهر و غلبه او باعث خروج از حکمت و مصلحت
 نشده بود الهی بعثتی الایمین رسولا منهم تلی علیهم آیات و نزلهم و علیهم
 الکتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لایعقلون الا انهم آمنوا و است و انکلاما
 بقصص کواشی گفته که دوست نیدارم و تف برین زیرا که در آفرین عطف است
 بر سابق موافق سخاوندی که درین موضع لایق نوشته موافق شرع و قنای در غیریت
 بلکه محض خواستش و آاست بنا بر نامی کلام و تمیز بود و کلاما کلام سابق
 به و را و آتی منسوب است بآیه العرب صحیح که نه چیزی میخوانند نوشت
 و نه چیزی خوانده بودند در میان طوایف خلق و جمیع نقل کرده اند که اول نوشتن در
 طایف بهر سید و ایشان فرار گرفته بودند نوشتن را را اهل حیره و اهل حیره فرار گرفته
 بودند از اهل انبار و روایت کرده علی بن ابراهیم صحیحی علی اینست و عا علی المشهور از
 پدرش از ابن ابی عمیر از معویه بن عمار از ابی عبد الله در قول خدای عزوجل هو
 الذی بعثتی الایمین رسولا منهم که فرمود آنحضرت که عرب کتابت میکردند و
 لیکن نبود با ایشان کتابی از نزد خدای عزوجل و معوض نشده بود بسوی ایشان
 رسولی پس نسبت خدای عزوجل از من جهت ایشان را ایمین از روی تجویز
 بحقیقت پس قول صاحب کتاب و صحیح البیان که بحقیقت حمل کرده اند خوب بنا

و همچنین

و همچنین قول فاضل که گفته بود اسطر انکه اکثر عرب الایمین بود و فی الا
 نیز قراوت شده بخلاف یا است یعنی او است خدای که فرستاد و در این یعنی
 عرب که همه آتی بودند و کتاب نداشتند و بخبر بی ایشان نداشتند و بود موافق
 خبر یا همه آتی بودند و کتابت و خواندن در میان ایشان نبود یا همه آتی بودند و بخبر
 با هم القری که مکه باشد بود بسوی ایشان که صحیح بود باشد از ایشان بود یعنی نبش
 نسب ایشان بود و از جنس ایشان بود چنانکه خدای عزوجل میفرماید که لقد جاءکم
 رسول من انفسکم عزیز علیهم یعنی سوزی که از نفس ایشان بود آمد ایشان را یا از ایشان
 بود یعنی همچنین که ایشان آتی بودند آنحضرت نیز آتی بود چنانکه در حدیث آمده که من
 مبعوث میکنم کوری جزا در میان کوران و آتی را در میان ایشان و اینکه حضرت
 خیر می نوشته و خوانده بود و تعلیم از کس نگرفته بود آتی و معجز بود که خبر از آسمان
 و زمین و قرون ماضیه و امم باقیه میداد و باعث روشنی کور دلان اهل شرک
 و ضلالت بود و خدای عزوجل این بعثت را نعمتی گرفته و منت نهاد که به اولادی
 گفته از جهت آنکه یقین است که رسول قومی هرگاه از آن قوم باشد و بیکان نباشد
 نعمتی خواهد بود نسبت بآن طایفه که آن طایفه قدر آن بعثت را ندانند و بدی
 که صاحب مجمع البیان گفته که بواسطه موافق بشارت کتب و انبیاء سابقه باشد
 بعد باشد از توهم استعانت بحکم مشکوه در کتب سابقه در اخبار امم ماضیه و سنن
 خالیه خالی از خلل نیست چنانکه ظاهر است باذنی قائل در عدم بعثت بودن این امور
 تلیو علیهم آیات یعنی که میخوانند ایشان آیات اعدا که عبارت از قرآن مثل
 بر طلال و حرام و حج و احکام است و نیز که میخوانند ایشان را از کفر و توف
 و شرک و خالیست جا بهلیت و یعلیهم الکتاب و الحکمة و تعلیم میداد ایشان را کتاب
 که قرآن باشد و حکمت که عبارت از سنت است و ان حضرت باشد که مجرب

الکتاب

تکلیف نظری و محارفات آبی و نصاب و موافقت و سرآمد و معاد و حکمت عملی و
اعمال و عبادات و اخلاق علی باشد و آن که توان من قبل لغی ضلال امین این اثر
آن مختصر از مشق است و لازم لغی ضلال و لیل است بر این و بعضی گفته اند که آن
آن نایب است و لازم لغی آت است و این بسیار بعد است یعنی و برستی تحقیق
که این عرب بودند و پیش نبوت آن حضرت بسوی ایشان میرانید در ضلالت
و کمالاتی عظیمی ظاهر می بود و اولی از حق که از آن عظیم تر نباشد با آنکه و نمودند
ایشان از پیش از نبوت آن حضرت مکر در ضلالت عظیم بودند و آخرین هم
لما یلقوا بهم و هو الغریز الکلم آیه سیم است و آخرین عطف است بسیار امین
و مجرب است و فی برستی مثل درمی آید یا برهم و بعد از عظیم و منصوب است تا منقول
یعنی باشد و بنا بر اول یعنی معیشت کرد خدای عزوجل آن حضرت را در امین که با
از صی باشد و در آخرین که عبارت از هر کس باشد که مؤخر بعد از صی باشد
تا روز قیامت که از ایشانند و لاحق نشده و پیوسته بعضی به در زمان و در فضل و
در اسلام مجای آخرین عبارت از عجم است و امین عبارت از عرب و هر که کلم
بلقب عرب کند عجم است بواسطه آنکه حضرت رسول ص معیشت شده هر کس
که مشایده آن حضرت کرده و هر کس که بعد از ایشان بوده از عرب و عجم و این
مخبر وایت شده از حضرت با قرص و روایت شده از حضرت رسول ص که فرمود
این آیه را پس گفتند آن حضرت که گشتند این جماعت پس بلند کردند
رسول ص دست مبارک خود را و در بر شانه سلمان و فرمود که اگر ایان در
باشد هر آینه درمی باید او را درانی ازین جماعت و بنا برین منتهی واقع شده از نبوت
که هرگاه ایشان سلمان شدند نخواهند گشت از جمله عرب و صحابه و مسلمانان تا برضری
که مسلمین همه و از حد براسوای خود و ائمه و ائمه اند که مختلف باشد این را نشان
چنانکه خدای عزوجل فرموده که مؤمنین بعضی اولیا و بعضی اند و هر که ایمان نیاورد به باطن

پس نیست

پس نیست اگر کسی که داخل آخرین منتهی باشد زیرا که اگر چه از جمله امت نبوت
است جمیع خلائق با فرمودن لیکن لغت اجابت نیست مگر مؤمن و آخرین
از جمله امت اجابت اند و دلیل تعلیم و تزیین بر آن کسی که مؤمن نباشد
البته حضرت تعلیم او کرده و تزیین او کرده و بنا بر تازی که عطف بر همه باشد یعنی
خواهد بود و تعلیم کرد و امین را و آخرین را و چون تعلیم کرد اولین را آن حضرت
و اولین تعلیم کردند آخرین را و آخرین را آن حضرت از آن زمان پس که آن حضرت
تعلیم کرده و بعد از آنکه اصل او است و هو الغریز الکلم یعنی و دوست عزیز و غالب
بر همه شد که مغلوب نمیشود و حکیم است در اینکه کلین کرده شخصی آتی را در
در عظیم چون رسالت کافه خلق و خاتم الرسل کرده او را و برگزیده او را از میان
همه خلائق و کت فضل الله یؤتیه من یشاء و احد و الفضل العظیم آیه
چهارم است یعنی این فضل که عبارت از نبوة باشد که مخصوص ساخته حضرت
رسول ص با و از میان جمیع خلق فضل خدای عزوجل و عطای او است یوتیه
من یشاء که عطا میکند خدای عزوجل او را هر که خواهد از بندگان خود و بر وفق
حکمت و مصلحت خود از بندگان که کلمه است و استعداد و قابلیت رسالت تحمل
اعمال نبوة ص و چنین نبوتی داشته باشند و در هر کس بر سبیل ارف
و اتفاق و احد و الفضل العظیم و خدای عزوجل صاحب فضل عظیم و لطف جمیع
است اما بشرطها و شروطها که از آن جمله قابلیت بده است عبادات و اطاعت
او امر آتی و خود را با خلایق در عرض فضل و رحمت در آورده باشد لا یشفع
عنده الا لمن اذن له و دیگر مثل یا ربنا کیست خلق را در صدر مجلس علمای با کلمه الطیف
طبع الطیف لباس نشانیدن نباشد که کم از تحت کلام نبوت و لهذا خود را با
از نشستن میکند و است این ابی عمیر سنن علی المشهور و صحیح علی را اینا از هشام

یا ائمه این فضل که
رسول از من است
باشد بر ایشان

کرده

وای یوب جمعا از حضرت صادق علیه السلام آمدند فقر انجندست رسول خدا
 پس گفتند یا رسول الله درستی که اختیار برای ایشان هست چیزی که آزاد
 کنند بنده در راه خدا و ما را نیست و از برای ایشان چیزی هست که ما چنانکه
 نیست از برای ما و هست از برای ایشان چیزی که تصدیق کنند و نیست از
 برای ما و هست از برای ایشان چیزی که جهاد کنند و نیست از برای ما پس
 فرمود آنحضرت که هر کس یک کعبه خدا بکشد و الله اکبر صد مرتبه بخواند و افضل
 از آزاد صد بنده و هر کس پنج کعبه بخند و ای او سبحان الله بگوید صد مرتبه
 خواهد بود افضل از آزاد صد بنده و هر کس صد مرتبه در سجده کند و الحمد لله
 بگوید یا چیزی که مقید خدا باشد به عبارت که باشد صد مرتبه خواهد بود افضل
 از صد اسب تکلیف ازین و لجام و سوار و در راه خدا جهاد و هر کس
 بگوید لا اله الا الله صد مرتبه خواهد بود افضل مردم از حیثیت عمل آن روز هر کس
 که زیاده گفته باشد فرمود حضرت صادق علیه السلام رسید این حدیث را بنی
 پس ایشان نیز این ادعا را بجا آوردند فرمود آن حضرت که پس برشته
 فقر انجندست رسول خدا پس گفتند یا رسول الله که تحقیق رسید اینها
 فرمودید باغبان پس ایشان را بجا آوردند او را و ایشان را افضل از اینها
 بر ما پس فرمود آنحضرت در جواب فقر که دلکث فضل الله تو تیر من ایشان
 مثل الذين حملوا التوریه ثم لم یحکو ما کتبل الطار کمال اسفار ایشان مثل
 القوم الذين کتبوا آیات الله و احملوا بهیدی القوم لظالمین
 آیه پنجم است اسفار جمع سفر است و سفر کتاب است از جهت آنکه
 سفر یعنی کشف و اظهار است و کتاب کشف از معنی کتب الطهاره و ازین جهت
 او را سفر نامیده میگویند سفر الریحل عامه هر که بکشد یا بداند کشف کند او را و سفر
 المراده عن وجه

۹۰۴ المراده عن وجهها فی سافره هر که بکشد یا بداند کشف کند او را و ازین باب است
 نیز اسفار صریح معنی روشن شدن و طالع شریف صریح اسفار و ازین موضع معنی
 کتب انظار است زیرا که ثوبن اسفار او تکیه او از جهت تعظیم است یعنی کتب انظار یا کتب
 و پس مثل القوم و افعال در و یکی آنکه مثل القوم فاعل پس باشد و مخصوص بنم الذين
 کتبوا آیات الله تقدیر مثل الذين کتبوا پس مثل احدی که کند که مضاف باشد و الذين
 را بجای مضاف که استند و مضاف الیه مجرور و ماعرب مضافه با و اب مضاف
 که رفعت و دوم آنکه الذين کتبوا صفة القوم باشد و مخصوص بنم مخصوص بنم الذين
 باین تقدیر که پس مثل القوم الذين کتبوا آیات الله مثلهم یا آنکه مثل القوم الذين
 مخصوص بنم باشد و فاعل پس مضاف باشد ای پس مثل القوم الذين
 یا پس مثل القوم الذين کتبوا آیات الله و حمل اسفار کتب و افعال او و یکی
 آنکه حمل حال باشد و مضاف در و معنی مثل باشد و دوم آنکه این جمله کمال اسفار صفة الطار
 باشد و جمله الرحله در حکم کلمه است لیکن الطار نیز در حکم کلمه است جهت آنکه الف
 و لام هندی است مثل النیم و قول حضرت امیر که و لقد امر علی التلبیه بنی حمله
 بنشاید و مجهول قرائت شهوات است و محموله الطار فی حمله و معانی نیز قرائت شده
 و مثل حال و صفت است مثل الذين حملوا التوریه یعنی بنی بنی و حال بنی حمله یعنی که
 حمل و مکتف شدند توریه را یعنی بحمل بر کردن ایشان که آنحضرت توریه و عملی بنی حمله
 در توریه است و این اشارت است بآنکه هیو و عمل توریه و حمل توریه و حمل توریه
 را نیز بر غیبت و اعتقاد و صدق نمیکردند و اشاره در غایت لطیف است ثم الحاکم
 پس بعد از آنکه آن توریه را و حمل و کتبند زیرا که عمل کتبند با توریه و توریه بود که
 اگر عمل میکردند با و بایستی بآن بیایند و بعد حضرت رسول ص که در توریه امر با و شده بود
 پس هر که عمل با و کند و اگر چه حفظش کند و در وقت کشیدن در توریه او پس
 گویا حمل او کند و بنا بر قرائت حملوا و تحقیق معنی ایشانست که حمل کردند ظاهر اول

نکردند در حقیقت زیرا که عمل کردند با و کمثل اطهار کمثل اسفار یعنی حالت مجیدیه بود
 مثل حالت مجیدیه در آن گشتی است که با رنگند بر و کت کبار نظام و او قیامت
 بر داشت آن کت کشد و مشغول نشود آنچه در آن کت است از علم و معرفت
 تشکیک کرده صدای خود را در آن کت میگذارد و تورا شده اند و تورا تورا
 حفاظ او نچند در دست هستند و مع هذا عمل میکنند با و و مشغول میشوند بایات
 او که اگر مشغول میشوند ایمان می آورند زیرا که لغت رسول و بشارت با و مژور
 است در و بحار در عدم انقطاع که حاصل کت باشد و محال است از نظر و اقی
 شده و این مثل است از برای هر که بداند و عمل بر آنش جزو نکند و هر که
 عمل نکند خواه بداند و خواه انکار کند تفاوت نخواهد داشت و بنابرین چنانچه
 صاحب مجمع البیان می گوید هر که تلاوت قرآن بکند و تفهم مد معنی او را و اعراف
 کند از فهم او را و اعراف کسی که محتاج بسوی فهم او نیست این مثل او نیز خواهد بود
 و اگر حفظ قرآن بکند و در صد فهم معنی او باشد و طالب فهم معنی باشد از ایمان این
 مثل نخواهد بود پیش مثل القوم الذين يذكروا آیات الله یعنی بداهال قومی ایمان
 قومی که کذب بگردان آیات الله را یعنی بد قومی اند هر که تکرار بگردانند
 تورا تورا که دال بود بر نبوة محمد ص و مراد دم بود است بعد ایمان که صحیح
 است اما با و در توبه و اعتدال ایمانی القوم الخالین یعنی صدای خود در بیان
 میکنند و الحاف خاصه بجائی آورد و نسبت بقومی که ظالم اند بر نفس خود و دیگران
 بجهت آنکه خود ایمان نمی آورند و با آنکه در توبه دیده اند لغوت آن حضرت را
 و ایمان را و ایمان دیگران نیز میشوند بسبب انکار کردن لغوت رسول
 در توبه و توبه معنی او ضیاء و نور است بصیرتین گفته اند که اصل او و توبه
 است بر وزن فوعله از و توبی الزنا است بمعنی رجعت ناره قلب کردند

و او اول و توبه و توبه شد قلیا ایها الذین نادوا ان نعظم اسمک اولیاء
 قد من دون الناس فممنوا الموت ان کتم صا د قین آیت شد نیست
 نادیه و میگویند اذ انهم یعنی هر که یهود شود و خود را یهود بنامد و زعم و کت
 از این یا علم بر خیزد و لهذا اگر دیده از باب ظن و علم بخود او اولیا جمع و علی است
 و او بمعنی سزاوار نبیره و باری است و خدا و اوست و مومن و علی احد
 است باین معنی و ازین جهت و تمنی آرزو است خواه ممکن و خواه محال و آیت
 گمان که از این همین معنی دارد و یهود میگویند ما اولیاء خدا و احباب خدا ایم و انا
 احد و فرزندان انبیا خدا ایم و علی بن ابراهیم نقل کرده که در توبه بکتاب است
 که اولیا خدا ائمتی و از روی هر کس میکنند پس خطاب شد حضرت رسول ص
 که بگو ای محمد که ای حاجتی که یهود شده اند و خود را یهود نامیده اند اگر گمان می برید
 که شما اولیاء خدا و انصار خدا و انصار شما است پس از روی هر کس
 کنید بر خدا و شما را نقل کند بمیرانیدن بر روی بسوی محل که رخصتی کرده
 کرده بشما که بهشت باشد اگر شمار است گویانید که انا احد و احباب خدا ایم
 و اولیاء او و چنانکه در توبه شما نوشته شده که اولیاء خدا از روی هر کس
 میکنند و از آن فممنوا الموت بکسر او نیز شده تشبیه بلو استعفا
 و و لا یستوتوا ایداما قد است ایدیه و الله علیهم بالظالمین آیت هفتم است
 و فرقی نیست میان لا اولین در آنکه هر یک از برای نفی در استحقاق انزالا
 آنکه در آن تأکید و تشدید است که در لا نیست و لهذا یک مرتبه نفی نمی
 ایشان لفظ ظن و لفظ تأکید واقع شده در جای دیگر عبارت لن یموتوه و یک
 مرتبه در آن تأکید و لفظ لا واقع شده چنانکه در اینجا واقع شده که و لا یموتونه
 یعنی و ایشان از روی خود خواهند کرد هر کس را بسبب آنچه پیش داشت است
 دستهای ایشان از روی و معاصی بسبب علم ایشان بکذب خودشان که اولیاء

خداوند عالم ایشان که بازگشت ایشان در آخرت بعد از این است
 و این یکی از اشیای آن حضرت است که خداوند عالم ایشان از روی
 مکتب خود برگزیده و دلالت کرد بصدیق آن حضرت و کذب ایشان و بیان
 بود حال که آن حضرت بخود او روایت شده که حضرت رسول ص فرمود
 که قسم با کسی که نفس محمد در قبضه قدرت اوست که نمیکند و از روی نمیکند
 مگر آن اصدی از ایشان الا آنکه کلمه میباید آب و این خودی میزد پس
 اگر ایشان یقین نداشتند بصدیق رسول خدا ص هر آینه از روی مکتب نمیکند
 ولیکن ایشان علم داشتند که اگر از روی نمیکند هر آینه می فرزند در ساعت
 و میرسد ایشان خدا را بدین پس از روی نخواستند که اصدی از ایشان
 واقع علیه السلام و خدا می فرزند و عالم و داناست با فعال احوال عالم
 کنند که بر نفس خود و صریح خود بسبب انکار رتبه تیدال مسلمان
 و انکار اوصاف او در تورات و قل ان الموت الذی تعرون منه فانه ملائکهم
 نردون انما عالم الغیب و الشهاده فیئیکم ما کنتم تعلمون آیه هشتم است
 و در جواب فادیه که فانه ملائکهم باشد بنا بر آنست که الموت الذی که منفعت و
 موصوف است متضمن معنی است شرط است و فرق بین میان آنکه
 الذی خود مبتدا باشد یا صفت مبتدا باشد در تقصیر معنی شرط بواسطه آنکه
 صفت موصوف نیز که مبتدا و فاده اند و فرق بعض میان این دو را فرمونا
 در جنبتی دون دیگری حکم محض است و چون الذی صفت است پس
 خواه موصوفش مذکور باشد خواه نه بیک حکم دارد و جمیع کردانیده این
 الذی را خبر الموت تباین معنی که ان الموت هو الذی اعز من منه فانه ملائکهم
 را در جمله است آنست و کلام بر خود گرفته اند چنانکه در قرات زمین علی
 واقع شده که ان ملائکهم دون فادیه و قرات این مسود واقع شده ملائکهم

در فادیه

بدون فادیه یعنی بگویم که بدستی که هر کی آنچنان مکی که شما میگردید از روی
 از روی او و بگویم و از اسباب او مثل جهاد پس بر سرستی که او ملاقات میکند
 شما را و فرمود نمیکند از شما را و نفع ندارد که از شما و در جواب یافت شما را و جمیع
 کان کرده اند که فرار از حرکت باعث تاخیر و بوقت و یکم میشود پس فرار بسبب
 ملاقات نباشد و لهذا فرار را دیده گرفته اند و این باطل است زیرا که خدا می فرزند
 و جل کردانیده فرار را بسبب ملاقات از ما بگذرد ملاقات حرکت که فرار که
 سبب عدم ملاقات است بسبب ملاقات می شود و کیفیت عدم فرار و حرکت
 در اصل حرکت و تاخیر و عدم تاخیر و در اصل حرکت ندارد قیامت که بعد از
 آید یا بدو اشارت باین معنی کرده امیر المؤمنین ع که فرموده چه بر روی ملاقات
 خواهد کرد چیزی را که از روی میگردید و اصل حرکت مساق و محال اند که هر نفس
 است و حرکتین باز و موافقه و بر سیدان با دست نم نردون انما عالم
 پس بعد از حرکت بازگشت خواهد کرد بسوی خدا می که عالم و داناست
 غیب و سر غما را و شهادت و ظاهر و آشکار شما را در روز قیامت پس
 خبر خواهد داد شما را با آنچه کرده اید در دنیا و جز خواهد داد شما را بر کارهای
 شما از عقاب بحسب اعمال تا شایسته که کرده اید سؤال اگر کسی بد
 که مؤمنین نیز مکر و مهیا در مکر او از روی حرکت نمیکند و او را ندانند اما آنکه
 هستند جواب بگویم که جواب در کلام انیمه اظهار دارد شده چنانچه بدست
 کرده عبدالصمد بن بشیر از بعض اصحاب خود از حضرت صادق ع که گفتیم
 اصلک احد کسی که دوست دارد لقا خدا را خدا را خدا را دوست میدارد
 لقا او را و کسی که دشمن میدارد لقا خدا را خدا را دشمن میدارد لقا او را
 حضرت فرمود که بل چنین است گفتیم پس و احدی قسم که ما بدستی که مکر و
 میداریم مکر او را پس فرمود آنحضرت که نیست چنین که تو دانسته

فیئیکم ما کنتم تعلمون
کر داری

کرده در کثافت از آن حضرت که فرمودند درستی که مرضا را در هر یک از این جمعه ششصد
هزار آزاد کرده شده است از آنش در فرخ و از کعب روایت شده که درستی
که خدای عزوجل تفضل فرموده از شهر مکه را و از ماهها ماه رمضان را و از روزها
روز جمعه را و فرموده آن حضرت که کسی که بمیدد روز جمعه ای بگوید خدای عزوجل از
برای او اجر شهیدی و نگاه داشته می شود از فتنه قبر و در حدیث است که هرگاه
روز جمعه شود می نشیند ملائک بر درهای مسجد و بدستهای ایشان است صحیفه ها
از نرفته و قلمها از طلا می نویسند اول پس اول برابر است ایشان و بود در آنها
در آیات سلف سابق وقت می بود و بعد از آن بر مملو از حجابت می خیزان بسوی حج
می رفتند با چراغها و گفته اند بعضی اول بر می که عادت شد در اسلام ترک
بگور و می خیزد بسوی نماز جمعه و از این مسعود نقل کرده اند که بگور کرد بعد
از سلف که سبقت کرده بودند و از این پس تکلیف شد و شروع کرد بعبادت
بافش خود و می گفت می بینم ترا چهارم چهارم کس و نیست چهارم چهارم کس
بعید و صاحب عادت و اقامت جمعه می باشد نزد ابو حنیفه مکرر می فرماید
بواسطه قول آن حضرت که نیست جمعه و نه تشریق و نه فطر و نه اضحی مکرر می فرماید
جامع و مصر جامع آنست که اقامت کرده شود در و حد و فاقه شود در و
احکام و از شرط او امام است یا کسی که قائم مقام امام باشد بواسطه قول آن
حضرت که پس کسی که ترک کند جمعه را و حال آنکه بوده باشد از برای او امام
عادی یا جابری تا از حدیث و قول آن حضرت که چهار چیز است که بسوی ولایه
فی نوعنایم و صدقات و حدود و حجابات پس اگر اقامت کند مردی یا عذر
امام یا کسی از ولایه از قاضی یا صاحب شرکه که عسان و یا سنان شهر باشند
جایز نیست نماز او پس اگر نبوده باشد استیذان پس بخیل کند خلق بر
واحدی پس نماز مکه از ایشان جایز است نماز او این نماز جمعه منعقد

می شود پس نفر

۱۰۸
میشود پس نفر سوای امام این بود مذنب ابو حنیفه و غیره شافعی منعقد می شود
مگر بچهل نفر و نیست جمعه بر سائرین و بنده کسان و زنان و بچه ها را و زمین کربان
و بگوران نزد ابو حنیفه و نه بر شیخ آچنان شیخی و پیری که راه نزد مکر بعضی
کشی و منعقد می شود جمعه بدو کس سوای امام نزد ابو یوسف و منعقد می شود
بیک کس مثل سایر جماعات نزد حسن و داود و منعقد می شود نزد ابی حنیفه
و امامیه هفت کس و در بعضی اخبار ائمه اطهار و اقوال فقهاء امامیه نیز پنج کس
واقع شده و واجب نیست نزد ایشان بر سائر فریض و اعیان و حج و وزن
و شیخ تیم که مکتب نداشته باشد و بنده و کسی که بر سر زاده از دوش باشد
تا جامع و قرائت کرده و در این عباس و ابن مسعود و غیر ایشان فامضوا
بجای فاسخ و همچنین روایت شده این قرائت از علی بن ابی طالب
و از حضرت باقر و صادق علیهم السلام که اگر می دانستم اسرار و سبب این
باشد هرگز نشنیده ویدم تا آنکه می افتاد در دامن از دوش من و همچنین می گفت
که نیست این سجده و دیدن بر قدمها و حال آنکه نبی شده از آمدن نماز مکرر بر
ایشان باشد سکینه و قنار آرام دل آرام تن و لیکن سجده و دیدن بدل از توبه
و فتوح است و از عمر نقل کرده اند که شنید که مردی قرائت میکرد فاسخ و االی
و اگر بعد از این گفت که باید بود اده چنین گفت ابی بن کعب پس گفت می شنید
ابی قرائت میکند منفرج را اگر می بود فاسخ و فامضوا امر آئینه می دیدم تا
می افتاد در دامن و بعضی گفته اند مرا دسج می خوانی مشهور که دیدن باشد نیست
مگر در وقت و میانه روی است و سجده و سجده است در هر عمل از پنج است
ظاهر المصداق و ان لیس لایسان الا ما سجد و علی بن ابراهیم نقل کرده که از ابی
الحار و از حضرت باقر و در آیه یا ایها الذین آمنوا اذا نودی که فرمود آن حضرت
که اسخو اعنی امضوا و مکه گفته می شود اسخو اعنی عمل کنید بسبب عملهای جمعه را
که ان کرفق بشار است و کندن زیر بغلهاست و همچنین فامضواست

عقل است و پوشیدن آنظف و پاکیزه ترین جامه است و خوشبوئی کردن است
از برای جمعه پس این سعی است میفرماید خدای عزوجل و هر کس اراده آخرت
داشت باشد و سعی کند از برای آخرت سعیش را و حال آنکه مؤمن باشد و تا
اینجا کلام با قول علم الاولین و آخرین بود پس تا برین سعی آید چنین خواهد بود بعد
از آنکه خطای مؤمنین کرده که ای جماعتی آنچنان جماعتی که امان آورده اند هر
گاه اند کرده شود از برای نماز در روز جمعه که عبارت از اذان نماز جمعه نیست
در وقت نشستن امام بر منبر و اذان ثانی بدست ردا است که همان است
کرده چنانکه گفت فاسحوا الی ذکر الله یعنی پس بروید بسوی ذکر الله بخجل
و میتابنید از برای نماز جمعه بجا آوردن قدمات اش مثل قس شارب و
غیره و سنگین و کامل میباشند در رفتن و ذکر الله بجمع گفته اند و با وصلوه
جمعه است که مشتمل است بر ذکر خدا و جمیع گفته اند و خطبه است که مشتمل
بر ذکر خداست و آنچه قریب بمبواتر است از اخبار ائمه اطهار است
که ذکر در قرآن عبارت از حضرت عیسی علیه السلام است و اهل قرآنیم و مؤید
این که ذکر در حدیث سوال است بعد از این در سوره منافقین صریح
خواهد آمد و با قطع نظر از صراحت شک نیست که ذکر مهم است تا برین اخبار
و همچنین این ندانم شخص نیست که عبارت از آنکه انداخته است زیرا که ظاهر است
که ندای اصرار کرد یا شراعی بدست در روز جمعه شتاب بسوی او و این نیست
و ایند شک نیست که این آیه باین دو اجمال دلالت بر وجوب هیچ عینی نماز جمعه
در حال غیبت امام معصی کند اصلاً بلکه اگر ادب بر صلوة بود باینست که گفته شود
فاسحوا الیه اندا الی ذکر الله با آنکه از وجوب که در اخبار نیز وارد شده مطلقاً وجوب
فهمیده میشود و از عام است لال بر خاص نمیتوان کرد و اجماع کل است که وجوب
عام است نسبت با فردا و نشسته عینی و تخمیری و کفائی و دعوی تبادر عینی با

اجمال

اجماع کل بر عموم وجوب مطلق از خطبه کثرت استعمال دعوی بالجلبیت و غیره
محقق دوانی در عایشه مطالع و مانیز در تعلیقات خود بر عایشه مرتب است
بر مطلق تحقیق کرده ایم و مع هذا آیه و اخبار بغیر از اصل وجوبی که متکرر دارد
ضمیمه دیگر بیرون نمی آید و این خود محل نزاع نیست و از ما سخن نیست بدست
و ایند اقیقه قایل بوجوب تخمیری امام و وجوب عینی نماز جمعه را گذاردن بدست
و مرام می دانم و بطریق وجوب تخمیری که گذاردن را سنت و فضل میدانم
تفصیل این مسئله لایق باین مقام پست ازین این مقام کجایش ندارد
و ذرو الیبع یعنی در حال نماز جمعه و اگر در بیع و فروخت و خرید و این کتابه
از به و حامله و بنوی است خصوصاً که منافی حضور نماز جمعه و در یافتن او باشد
و تخصیص بیع بیکر حبث است که در جمعه دم از بیعها و صحوات و نادیهها
نشد می آیند و در وقت چاشت و درین وقت حوائج خود خریداری می نمایند
و تجارت رواج و بازار گرمی شود پس ازین جهت بی واقع شد از تجارت
دنا و شتاب بسوی ذکر خدا و مساجد و تجارت آخرت که نفع او او دم است
و اکثر تجارت دنیا نفع او اندک است و اقل و این بی در معاملات است
و علما اختلاف است که بی در معاملات موجب و ناممکن نیست بیانه
و تحقیق این مسئله در اصول فقه است و جمیع مرام فاسد میدانند و جمعی مرام و
غیر فاسد میدانند و اگر میگویند یعنی آنچه امر کردیم شما را با و از حضور جمعه و سماع
خطبه و ذکر و ادا و فرضیه و ترک بیع بهتر است از برای شما و انفع است
از روی عاقبت اگر باشد شما از اهل علم و دانا منافع و مضار و مصالح و مفسدهای
خود و صدمه فاسد او و در آیه دلالتی نیست بر وجوب نماز جمعه را حرارند بر
عید زیرا که عید مالک بیع نیستند فاذا قضیت الصلوة فانتشر وانی
الارض و اتبعوا امن فضل الله و اذکروا الله کثیراً العاکم لفظان آیه دهم است

بطریق ص

یعنی هر چه بخواهد قضا کرد و بجا آورد و نه از او فارغ شد و از او پس آنکه شوی
در زمین و علی بن ابراهیم که کرده انشا در روز شنبه است و همچنین روزی
شده از حضرت ابی عبد الله الصادق که فرموده تا روز جمعه است و انشا
در روز شنبه و انخواستن فضل الله و طلب کینه و تحصیل کینه از فضل خداوندی
که هیچ از آن فضل است طلب علم و کتب حلال چنانکه صاحب کواشی گوید و رزق
و ریح است بسبب بیع و شرا چنانکه در کتاب و مجمع البیان مذکور است و عبادت
بیمار و حضور جنازه و دیدن برادر مؤمن فی الله است چنانکه در روایت انس
دار شده و نماز شب است چنانکه بعضی گفته اند و از بعضی از سلف نقل کرده اند
که مشغول میباشند خود را بچیزی از امور دنیا بعد از نماز جمعه از جهت نظر در
آیه چنانکه روایت کرده عمر بن زید از ابی عبد الله علیه السلام که فرمود آنحضرت که بدستی
که آید من سوار میشوم و مرکب میشوم در حاجتی یا بچنان حاجتی که لغایت کرده
خداوند عزوجل حاجت را سوار میشوم در فکر از جهت طلب کردن آنیکه بپند
خداوند عزوجل که حاجت کرده ام در طلب حلال آید شنیده قول خداوند عزوجل
فاذا قضیت الصلوة فانشر ذی الارض و انخواستن فضل الله یا نبی
که اگر مردی داخل خانه بشود و کل مال برادر آن خانه بسکگوید روزی من نازل
میشود بر من هر آنیکه خواهد شد این یعنی نخواهد شد بدستی که نخواهد بود این مردی
از آن سمردی که مستجاب نمیشود دعای او که تمکین شد این سطر ایضا فرمود
آن حضرت که مردی که بخواهد از دنیا بگذرد و از دنیا بگذرد و از دنیا بگذرد
و مرکب او پس مستجاب نمیشود و بواسطه آنکه عصمت آن زن در دست آن
مرد است اگر خواهد طلاقش ببرد و او را گذارد راه او را برود و مردی که بخواهد
باشد او را حق ببرد پس شایسته بود بر حق خود پس آن مرد جمعه و انکار کند پس
نفرین کند بر او پس مستجاب نمیشود و از برای او بواسطه آنکه ترک کرده آنچیز خداوند

عزوجل کرده

عزوجل امر کرده با و مردی که بخواهد باشد نزد او چیزی پس بد نشیند در خانه
خود پس بر آنکه بکند و طلب نکند و داد و ستد نکند و تحصیل نفی نکند تا همه
را بخورد پس مستجاب شود از برای او یعنی مستجاب خواهد شد و امر استخوان
اباحت است و از برای او خوب نیست اگر چه ظاهر ضرافاده و خوب بی الحله
میکند و این دلیل جمیع است که امر بعد از رحمت را از برای اباحت گرفته اند
زیرا که خداوند عزوجل بعد از آنکه حرام کرده بیع را در وقت نماز جمعه حلال کرد و این
از برای ایشان بعد از وفود و انخواستن فضل الله و از کراهت انکار انکار یعنی
یا خداوند بکنید بر احسان او و شکر او بکنید بر نعم او و بر آنچه توفیق شما را برود
از طاعت خود و داد و فروش خود و بعضی گفته اند اندک در دنیا فکراست
چنانچه وارد شده که تفکر ساعتی بهتر است از عبادت یک ساله و بعضی گفته اند که
معنی او اینست که ذکر بکنید و یاد بکنید خداوند را در تجارت خود و در بازارهای
خود و ساعتی فاضل از یاد خدا باشد و ذکر خدا بسیار بکنید تا شمار الهان بکنید و
دنیاوی چنانکه روایت شده از رسول خدا که فرمود کسی که ذکر و یاد خدا بکند در بازار
از روی اخلاص نزد غفلت خلق و شغل ایشان با آنچه در دینش نیست و یاد خداوند
عزوجل از برای او هزار حسنه می آید و از خداوند عزوجل از برای او روز قیامت
آمرزشی که منظور نکند بر دل او که بشی لعلک انعم یعنی تا شایکه که رستگار شود
و برسد ثواب و نعم عظیم که بهشت باشد معلوق گردانید خداوند عزوجل فلاح و
رستگاری را بر قیام با اعمال جمعه و غیر او چنانکه نقل کرده اما در ره از رسول خدا
که هر که غسل کند روز جمعه پس بیلو بجا بیاورد غسل خود را و در پیش خداوند استجاب
خود را و با کمال از خوشبختی فائز شود و بویار و عن خوشبختی که بوده باشد پس فرق
و جدا بیند از میان دو کسی که آمرزد خداوند عزوجل از برای صوابیان او و

میان همه دیگر و زیادتى سه روز دیگر بعد از ولین حدیث را نیز بخارجى و آ
 کرده هیچکس بر این خود و اذراوا تجارت را اولهوا انقصوا الیهما و ترکوک قایما
 قل انما احببت من الله و من التجاره و احببت الرافضین آیه یا زید هم است
 و سبب نزول این آیه را مختلف نقل کرده اند از آنکه علی بن ابراهیم نقل کرده
 که رسول خدا نماز میکرد در دایم مردم در روز جمعه داخل شدند و پیش روی او قوی
 میزدند و قیام می نمودند و باز بهای پس دم ترکش کردند باز در وقت نماز میزدند
 بسوی ایشان پس نزال کرد خدای عزوجل **هو** این آیه کریمه را و نقل کرده
 صاحب مجمع البیان از جابر بن عبد الله که رو کرد قافله و ما نماز میکردیم یک
 خدا پس فرو پا شدند مردم بسوی قافله پس ماندند رسول خدا و از ده
 نفر که من در میان ایشان بودم پس نزال شد این آیه که اذراوا تجارت را
 اولهوا و گفته حسن و ابوالکلی که رسید اهل مدینه را که رستگاری و گرانى شد
 پس آمد حذیفه بن یمان تجارتی از زینت از شام و رسول خدا خطبه میخواند و روز
 جمعه پیش قیامی کردند و او را بر خاسته بسوی او در بقیع ترسانند و دیگران پیش
 دستی کنند بسوی او پس **هو** قافله را ماند با رسول خدا صحرای که هر کس که بعضی گفتند
 هشت کس باقی ماند و بعضی یازده و بعضی دوازده و بعضی هجده نفر و فرمود انقص
 که قسم به آن کسی که نفس محمد در قبضه قدرت اوست که اگر تمسبی در پی برون
 میفتد تا باقی نمی ماند احدی بر آید روان و افروخته شد بشما و میان این
 وادی آتش و گفته اند قاتلان که ناکاه رسول خدا خطبه میخواند و در جمعه که آمد
 و حذیفه بن یمان فروه الکلبی پس یکی از بنی ازیج پس یکی از بنی رزین بنه
 از شام تجارتی و هرگاه می آمد باقی نمی ماند احدی که آنکه می آمد و هرگاه می آمد
 بهر چه محتاج بودند بسوی او از آن رو که ندم و غیره پس فروری آمدند از اجازت
 که آن بازار

کلبی

که آن بازار را بیل بود پس نیز دلیل تا جانشینند مردم بقدم او پس چون
 آیند بسو ابا او پس آمد در روز جمعه و این بود پیش از آنکه دین سلمان
 شود و رسول خدا صحرای بود بر منبر و خطبه میخواند پس مردم بیرون رفتند
 و نمازها و کسی در مسجد دیگر دوازده نفر مرد و یک زن پس فرمود انقص
 که اگر نمی بودند این جماعت بر آید یعنی آمد برای آن سنگ از آسمان و نازل
 کرد خدای عزوجل این آیه را و بعضی گفته اند که در مسجد یک مشت کس و
 بعضی گفته اند که کردند این عمل اسه نوبت در هر روز یک مرتبه از جهت
 قافله که از شام می آمد و صراحت هر سه اتفاق افتاد در روز جمعه یعنی و هرگاه
 می پیشند و میدانند تجارتی و بیع و شراقی یا لهوی که دلیل بر ذن باشد یا نانی بونی
 رذن باشد یا دست رذن و دفت رذن باشد انقصوا الیهما یعنی بر آنکه
 می شوند از تو و سپردن میروند بسوی آن تجارت و غیره میکنند و اگر شتر تجارتی
 رو دینا بر آنکه او اتم بود بسوی ایشان و دلیل بر ذن بالعوض او بود و مقتضی
 بالذات نبود و دال بر تجارت بود و لهذا ذکر شده و احتمال دارد که ضمیر یا نانی
 رود و تحقیق آنست در اینجا خدای باشد یا بن تقدیر و اذراوا تجارت را انقصوا
 الیهما و اذراوا اولهوا انقصوا الیهما پس حذف کردند الیه را بواسطه آنکه الیهما
 دلیل بود بر و الیه و الیهما نیز قراءت شده و روایت شده از ابی عبد الله
 ع که فرمود انقصوا الیهما و برگشتند بسوی تجارت و ترکوک قایما و اذراوا
 ترا استاد بر بالا می نشاند و حال خطبه خواندن چنانکه گفته جابر بن سمره مردم
 رسول خدا را صحرای خطبه خوانده الا استاد پس هر که نقل کند که خطبه خواند
 رسول خدا نشسته پس تکذیبش کن و روایت کرده علی بن ابراهیم هیچ
 از ابی بصیر که سوال کرده شد از جمعه چگونه خطبه میخواند امام فرمود خطبه
 میخواند استاد بهر شی که خدای عزوجل میفرماید که ترکوک قایما و ما ز روایت
 کرده هیچکس از ابی یعقوب از ابی عبد الله ع که فرمود انقصرت کما نزل شد و اذراوا

از برای او بطریق از برای او در هر روز یک مرتبه از جهت قافله که از شام می آمد و صراحت هر سه اتفاق افتاد در روز جمعه یعنی و هرگاه می پیشند و میدانند تجارتی و بیع و شراقی یا لهوی که دلیل بر ذن باشد یا نانی بونی رذن باشد یا دست رذن و دفت رذن باشد انقصوا الیهما یعنی بر آنکه می شوند از تو و سپردن میروند بسوی آن تجارت و غیره میکنند و اگر شتر تجارتی رو دینا بر آنکه او اتم بود بسوی ایشان و دلیل بر ذن بالعوض او بود و مقتضی بالذات نبود و دال بر تجارت بود و لهذا ذکر شده و احتمال دارد که ضمیر یا نانی رود و تحقیق آنست در اینجا خدای باشد یا بن تقدیر و اذراوا تجارت را انقصوا الیهما و اذراوا اولهوا انقصوا الیهما پس حذف کردند الیه را بواسطه آنکه الیهما دلیل بود بر و الیه و الیهما نیز قراءت شده و روایت شده از ابی عبد الله ع که فرمود انقصوا الیهما و برگشتند بسوی تجارت و ترکوک قایما و اذراوا ترا استاد بر بالا می نشاند و حال خطبه خواندن چنانکه گفته جابر بن سمره مردم رسول خدا را صحرای خطبه خوانده الا استاد پس هر که نقل کند که خطبه خواند رسول خدا نشسته پس تکذیبش کن و روایت کرده علی بن ابراهیم هیچ از ابی بصیر که سوال کرده شد از جمعه چگونه خطبه میخواند امام فرمود خطبه میخواند استاد بهر شی که خدای عزوجل میفرماید که ترکوک قایما و ما ز روایت کرده هیچکس از ابی یعقوب از ابی عبد الله ع که فرمود انقصرت کما نزل شد و اذراوا

را و آنجا که اولهوا انصرفوا الیه و ترکوا کثرتا قیاما قل ما عند الله خیر من اللہ
 ومن التجرار یعنی چنانچه که از خدا میترسند و الله خیر از ان است و بعضی گفته
 اند که قیام یعنی قیام در نماز و این ظاهر البطلانست قل ما عند الله یعنی کلامی که
 که آنچه نزد خداست از ثواب بر سماع خطبه و حضور موعظه و نماز و ثبات قدم با
 رسول خدا بهتر است و انفع است از روی عافیه از لطمه و از تجارت و خدای
 بهترین را از قانت و روزی و صوم بهتر است روزی خواهد داد شما را
 و اگر چیز کثرت جویند و قنات شده خیر من اللہ و من التجار للذين آمنوا
 سورة المنافقین سورة منافقین منی است و یا زده آیه است
 باتفاق و فضل او و محمل قنات او چنانست که در سورة محمد کثرت و محلی
 کثرتی و صاحب کثرت و صاحب مجمع البیان در باب فضل او نقل کرده اند
 از ابن عباس که از رسول خدا ص که خوانده سورة منافقین را بر من خوانده
 شد از اتفاق حدیث موضوع است چنانکه کثرت و وجه بر بطور بیان کردن
 فرمود استن تریتب واقعی است پس
 اذ احاک المنافقون قالوا انشدناک رسول الله و الله یعلم انک لارسل
 و الله یشهد انک ان المنافقین کاذبون آیه اولست و در خبر اول
 آیات بخوبی که در تفسیر علی بن ابراهیم و مجمع البیان و کشف مکورات است
 که نازل شد این آیات در غزوه تبوک و تغییر رسوای که جایی باقی است مزارعه
 و بنی المصطلق را و لهذا غزوه بنی المصطلق نیز میگویند و در سوره انجم از جبریت
 و علی بن غزوه این بود که رسید رسول خدا ص که بنی المصطلق اجتماع کرده اند بواسطه
 چنگ آن حضرت و قاید و لشکرش ایشان را حارث بن ابی ضرار بدر جویری
 خروجه و بیست پس چون شنید رسول ص این خبر ابرو بیرون رفت بسوی ایشان
 تا ملاقات کند ایشان را بر آنی از آبهای ایشان که او را میخواست میگفتند از ناحیه
 برون

بدر

بطرف ساحل دریا و مقابل واقع شد و خدای عزوجل حضرت و ادنی المصطلق
 کشتند از ایشان جمع و نقل کرد رسول ص اولاد و زنان و اموال ایشان را پس
 با کاه رسول ص برین آب نشسته بود که حادثه روداد و او این بود که عمر بن الخطاب
 را از جبری بود از بنی فزار که اسب او را میکشید که او را از جبهه بن حیدر میگفتند
 و نشان انجمنی حلیف عبد الله بن ابی از بنی عوف بن الحارث بن ابراهیم بن
 چون قلیل بود از حاکم کردند بر سر چاه پس چسبید دلوستان بدو چاهی پس
 نشان گفت دلو من و چاهی گفت دلو من پس از چاهی دست خود را بر روی
 نشان پس و ان شد از دهنون پس چنگ کرد پس فریاد کرد چاهی که یا
 معشر الانصار و فریاد کرد عفارسی که یا لایله ما حین پس یاری داد چاهی را بحال
 نام مردی از مهاجرین که در غایت فقر بود و طبایع خود را بر روی نشان زد و مردم
 دست بسلاح کردند و نزدیک بود که قتل بشود پس شنید عبد الله بن ابی نزار را
 پس گفت چه خبر است و خبر دادند او را پس گفت عبد الله بحال که تو بتکالی
 پس بحال در جواب گفت و پیش میگویند مرا چنین کنم و شنید زبان بحال را
 و غضبناک شد عبد الله بن ابی غضب شدیدی و گفت ما با محمد بنیاده ایم که کوا
 انکه کلمه بخوریم و گفت من کاره این مغرورم و کان ندانستم که با شما نباشم و من
 این سخنها و فریاد و بود و جمع از قبیله خود شنید که در ایشان بود زید بن ارقم که
 جوانی کم سن بود پس گفت این آبی که منافرت کردند ما را و مکارثت کردند ما را
 در بلاد ما و بخدا قسم که مثل ما و مثل ایشان مکارثت انیکه گفت فریب کن شکست
 را تا بخورد تو را بخدا قسم اگر رجوع کنیم ما بسوی مدینه هر آینه بیرون نخواهیم رفت
 از ایشان از مدینه اذل او میخواست باز خود شنید را و اذل رسول ص
 پس و کرد بقوم خود که از ان جمله زید بن ارقم کوه که بود و گفت این عمل
 شماست و فعل شماست که فرود آوردید ایشان را در منازل خود و دست کردید با

ایشان اموال خود را و ابرار کردید پس بنهای خود را از برای کشته شدن پس بپویه
شد زمان شما و پیغمبر خدا را که اگر با کینه از عیال و احوال و فضل
طعام خود را سوار میشوید بر گردنهای شما و هرگز نیک نخواهد بود که متحول شوند
از بلاد شما و ملحق شوند به جیش و قبیلت و موالی خود و بیایند از دور محمد ص
پس چون شنید این را ازین بن اتم گفت تو و اهد ذلیل و غلیل منقضی در قوم
خودی و محمد و غرض از حق و موده از مسلمین است و بگذر اسم که دوست
ندارم تو را بعد ازین کلامت پس گفت عباد که ساکت شو پس برستی
که من با زنی میگردم پس رفت زین اتم که خدمت رسول ص و رسول ص در
سایه و رختی بود در وقت بامروزه و پیشین بود و تو می پویند از اوصی ایشان از زمان
و انصار پس آمدند و نقل کردند خبر را با پیغمبر ص و اوصی ایشان گفتند
و این بعد از فراغ آنحضرت بود از امر جنگ و دشمن صاحب کتاف گفته
که پس گفت مگر که بگذارد مرا تا بزمی کردن این منافق را یا رسول الله پس
فرمود آنحضرت که درین هنگام خواهد بر عدت و لرزش رخواید آید پیشهای
بسیاری از یثرب و اسافل مدینه که محل مزج بود گفت عمر پس اگر مکر و مکاری
که بشد و در امهاری پس آمدن که بگفتند او را انصاری پس فرمود آنحضرت
پس چگونه باشد آخر سخنها و حکایات مردم که محمی می کشد اصحاب خود را پس
رسول ص گفت زین بن اتم که شاید تو هم کرده باشی ای پسر ندید گفت نه و اهد
و هم نگردم ام فرمود آنحضرت شاید نفس پاک شده باشی برو گفت نه و اهد
نشده ام برو فرمود شاید سفاهت و سندی کرده باشد برو گفت نه و اهد پس
فرمود آنحضرت بشقرا آن مولای خود که حدیث کن را علیه و شتر سوار می آید
و هماره محمل شتر باشد پس هماره کرد و رسول سوار شد و مردم شنیدند که رسول
سوار شد پس سوار شدند و گفتند که متعارف بود که رسول درین وقت کرم سوار
شود و کوچ کرد

شود و کوچ کردند پس ساند خود را سجد بنیاده که بزرگ انصار بود بر او
و گفت السلام علیک یا رسول الله و رحمة الله وبرکاته پس فرمود و علیکم السلام
و رحمة الله وبرکاته پس گفت سعد که معهود نبود که رحلت کنید در مثل این وقت
پس فرمود آنحضرت که ایانشینده تو ای که گفته صاحب شما گفت و که اهد
است ما را عزیز تو یا رسول الله پس فرمود آنحضرت که عباد ص بن اتم کان
او انت که اگر رجوع میکنی به مدینه مرا نشد بدین میکند اغرض از او آن گفت
یا رسول الله تو و اصحاب تو اغریه و او و اصحابش از کندی پس روان شد
رسول ص آن روز گفت که با هیچ کس نگفتم پس برو کردند و پیشتر مزج بر
عباد ص بن اتمی ملامت کنند و او را پس فرمود عباد که او گفته چیزی از
اینها پس گفت پس بیایا با کجاست رسول خدا تا معذرت بخوانیم پس
کردن خود را بچند پس چون شب شد باز رسول ص باز روان بود کل شب
در ورزش و فزونی آمد مکر از برای نماز پس چون چاشت شد از در دیگر
فرز آمد رسول ص و اصحاب او و تمام مدینه محال آید اینان شد زین بن
ایشان متس زمین کرد اقامت بخواب پس آمد عباد ص بن اتمی خدمت رسول
و فرمود که عباد اهد گفته چیزی و شهادت میدهم که لا اله الا الله و انک الله
اهد و انک زید دروغ گفته بر من و بخدا ای که انزال کرده بر تو کتاب که گفته ام چیزی
و گفت کسی که حاضر بود از انصار که یا رسول الله شیخ ما و بزرگ ما را تصدیق
مکن برو و مشهور و کلام پسری از پسران انصار را شاید این پسر تو هم کرده
باشد در حدیث خود پس معذرت خواست رسول ص و بدین شد ملامت
انصار زید را و او کردند و مزج در دشنام زید و گفتند دروغ گفتی بر عباد که
سید بزرگ ما است و صاحب جمیع البیان گفته که چون برو کرد آنحضرت روان
شد ملاقات کرد آنحضرت را سید بن خضیر پس بنحیه گفت او را کتبه

نبوة بعد از آن گفت یا رسول الله تحقیق کرده آن شدید در ساعت بدی گری
 که متعارف شما نبود کوچ در و پس فرمود آنحضرت که ایان رسیده بخواجده گفته
 صاحب شما کان او آنست که اگر رجوع کند بدین پیرون خواهد کرد آنرا زود
 اذل پس گفت اسیر پس تو و اسیر رسول الله پیرون می کنی او را اگر خواهی
 او و اسیر ذلیل است و تو غریبی بعد از آن گفت یا رسول الله نرمی بکن بعد از
 پس بجز آنکه که خدا تورا آورد بدین و حال آنکه قوم او نظم میکردند از برای او و
 را تا او را متوجه بناج پادشاهی بازند او و میبند که تو بر هم می دانی ملک و پادشاهی
 او را و رسید بعد از آن بعد از آن که در اصل حکایت تمام و مؤمنان مخلص
 پس قید داد و نام او را بعد از آن فرمود که صاحب اسم سلطان است پس چون
 رسید با و احوال بد پرش آمد خدمت رسول و گفت یا رسول الله رسیده است
 بمن که تورا در قتل بدرم داری پس کرا البته خواهی کرد پس امر کن مرا تا بدارم
 سر بدرم را بسوی تو پس بجز آنکه که میدانند خرج که نیست در میان ایشان
 مردی مهربان تر به پدر خود از من و لیکن بیشتر سم که امر کنی دیگر را و قتل او و نه
 که از دلفش من که به پیشم قاتل پدر خود را که راه رود در میان مردم پس بشنید
 او را و گشت با بچه ششم مؤمنی را که با فری و د اهل جهنم بنوم پس فرمود آنحضرت
 که زمین است بلکه نرمی و رفیق بکن و با و نیکو صحبت باش با و ما دام که با ما
 که و این مؤید گفته است که صاحب کفایت نقل کرده بود و اخبار بقریب بود بعد از
 است بطریق اعجاز پس گفت صاحب بجمع الیاء حضرت آنروز در آن شب
 همیشه و صدر روز دیگر راه رفت تا آفتاب گرم شد فرو زآمد و مردم بخواب
 آنکس افتاد و نه صحبت آن بود که مردم بسبب راه رفتن و حرکت و عدم صحبت
 از سر حکایت بعد از آن بیفتد و منشأ و فاد و دیگر نیز نشود پس رسول الله
 روان شد با مردم تا فرو زآمدند بر آبی کجا را مالاک بقیع که او را بقیع میگویند
 پس با دبی سخت شد که از راه آمد و مردم را و ترسیدند از آن باد و کم خنجر

رسول مایه

رسول ص و این در شب بود پس فرمود آنحضرت که مرد در مدینه امروز نشانی
 عظیم اتفاق گفته شد که گشت او فرمود زفا علی پس گفت مردی از منافقین که
 چگونه میدانند غیب را و نمیدانند جای شتر که شده خود را چرا خبر میدهند با و انگلی
 که با و وحی می آورد پس آمد جبرئیل علی و خبر داد بقول منافق و بستان شتر و خبر داد
 رسول ص باین اصحاب خود را و فرمود آنحضرت که صاحب کان مبریکه من غیب
 میدانم و من نمیدانم و لیکن خدای عزوجل خبر داد مرا بقول منافق و بستان شتر
 اینک در شعب میان دژ است پس چنان بود که فرموده بود پس آوردند
 شتر او ایما آن آوردند دل آن منافق پس چون به پدید آمدند یا فخر فاعله
 بن زید را در تابوت کیکی از بنی فقیع بود و از غلظت او بود و مرد بود در آن
 روز علی بن ابراهیم میگوید که چون رسول کوچ کرد زید بن ارقم با و بود و میگفت
 اللهم انک تعلم انی لم الکذب علی عبد الله بن ابی پس روان شد رسول ص
 مکرانه کی تا گرفت رسول خدا را صد آنچه میگویند او را از برجا یعنی بت و شتر
 اذیت نزد نزول وحی بر و پس سکنین شدند آن حضرت بمرتبگی که نزدیک بود
 که نافته آن حضرت بخوابد از نقل وحی پس نکشتند این حالت را آنحضرت
 و حال آنکه آنحضرت میرخت عرق از پیشانی مبارک او پس گرفت کوشش زید را
 و بلند کرد او را از روی و می بارشترش پس گفت ای غلام راست است
 قول تو و حفظ کرده دل تو و انزال کرد خدای عزوجل در آنچه گفتی قرآنی پس چون فرود
 آمد جمع کرد اصحاب خود را و خواند برایشان سوره منافقین را تا و لیکن منافقین
 لا یعلمون پس رسوا شد بعد از آن آتی و روایت علی بن ابراهیم از ابان غلمان
 که گفت روان شد رسول ص آن و فرود آن شب تا فرود داشت و فرود آمد
 و مردم خواب رفتند و ما در سوال آن بود که ما را است مردم از گفت و گو و دل و لسان
 بن ابی آمد خدمت رسول ص و گفت یا رسول الله اگر عزم کنی بدرم داری

پس مرا امر کن و چنانکه گذشت نقل کردی باندک تفادنی صاحب مجمع البیان گفته
که زید بن ارقم گفت پس چون رسید و موافقه کرد رسول ص به بدین من شستم
در خانه بواسطه تنم و لکیری که داشتم از غم و یا پس نازل شد رسول ص منافقین
و تصدیق زید و تکریم عبد الله پس گرفت رسول ص کوش زید را و بلند کرد
از رطل و بار روی شتر پس گفت ای غلام راست گفت دهن تو درست
نگاه داشت کوش تو و حفظ کرد دل تو فدا نال کرد در آنچه گفتی و زانی و عبد الله بن
ابی در قرب مرگ نبوده پس چون اراده کرد که داخل شود آمد پیش عبد الله بن
عبد الله بن ابی تا خوابانیده بر مجامع راههای مدینه و گفت در آنکس یعنی پس باش
حیبت ترا و یکلف و اعتقاد که داخل نمیشوی مدینه را مرا باذن و رضعت رسول
الله ص و هر آینه خواهی داشت امر و در که از کس است از اذل پس شکر کرد و بعد از
از پسر خود و رسول الله ص پس فرستاد رسول ص که بگوید از اهل شوم پس
گفت پس که هرگاه امر رسول ص آمد پس داخل شود و اهل شد و صاحب
کشاف نقل کرده که گفت داخل نمیشوی تا بگوئی که رسول ص از غمت من اذل
پس همیشه حبس بود و درست نهاد آمد رسول ص بخلیه او و روایت کرده
که گفت با کمال اگر از رنگی از برای خدا و رسول و عاقبتی هر آینه میگردنت
پس گفت و یکک آیا این کار خواهی کرد و گفت بلی پس چون دید از و جدا
گفت استهدان العزة فهد و رسول الله ص پس گفت رسول ص به پسرش
که جزا داد خدا و جلی تو را از رسول الله ص و از مؤمنین غیر پس چون داخل شد و زنی
چند اندک گذشت تا آنکه بیمار شد و مرد و چون این آيات نازل شد در گذشت
این آبی گفتند با و که نازل شده در تو آيات سختی پس بر و بخدمت رسول ص افتاد
گفت از برای تو پس بچند سرش او گفت امر کردید مرا که ایمان بیاورم و امر
کردید که شهادت بدهم و اودم زکاة مال مرا و نماند مرا آنکه سجد کنم محمد را پس نازل شد

و اذا قيل لهم تعالوا

و اذا قيل لهم تعالوا يستغفروا قوله ولكن المنافقين لا يعلمون اذا جاءك المنافقون
خطاب کرد و رسول خود ص و فرمود هرگاه می آید تو را منافقین یعنی جماعتی که اظهار
ایمان می میکنند و در باطن دارند کفر را قالوا انشهد انك رسول الله یعنی میگویند
که ما شهادت می دهیم از صمیم قلب و تشهد که تو هر آینه البتة رسول خدائی
و الله ص انك رسول الله و حال آنکه خدا میداند که کوه محمد ص هر آینه رسول خدائی
در حقیقت و کافیت خدا از حیث شهادت و اقامت شهادت ان المنافقين
لکا ذبون یعنی و لیکن خدا شهادت میدهد از شیخ و افع که بدست می که منافقین هر آینه
در وقوع گویانند در قول خودشان که اعتقاد دارند و شهادت میدهد که رسول خدائی
پس ایشان در قول ایشان است که نشهد بخفی و افعقت زبان و دل حال آنکه خود در
حقیقت و شهادت است الاموافق پس کاذب بودند در نفس خود بواسطه
آنکه اعتقاد ایشان آن بود که انك رسول الله کذب است و مخالف واقع است
و این صریح است که ایمان امر قلبی است لیکن اقرار باین شرط اوست و الا کاذب
خواهد بود و حق آنست که ایشان کاذب بودند در اینکه آنچه زید بن ارقم میگوید و گفته
ایم و زید در وقوع میگوید موافقیشان نزول کرده و انك رسول الله فهد و کزید راست
گفت و عبد الله در وفایده و الله ص انك رسول الله است که اگر که کور نبود گفته
میشد که قالوا انشهد انك رسول الله و الله ص انك رسول الله کاذبون هر آینه میگویم بود
که قول ایشان کذب است و قول ایشان انك رسول الله است و کذب است
پس بواسطه و الله ص انك رسول الله است و دفع این توهم خلاف مقصود نشود و
چنین جمله را اعتداس و تمیم میگویند در علم حافی اخذوا ایماهم خبیة فصدوا عن السبیل
انما انهم ساء اما کاذبا یعلمون آیه دوم است و خبیة بمعنی پوشش و پنهان است
که میگویند از برای دفع الحوائج و از آنکه سبب باشد و خبیة پنهان است که از خبیتهای
او زمین او را می پوشد و خبیة بکسر حنون است که سبب عقل است و خبیة بضم
و اولی و در علم حافی و الله ص انك رسول الله است و دفع این توهم خلاف مقصود نشود

یعلم

آلوی و مشیت لم یزل آید در کتب غیب است بمقتضای ظهور خواهد آورد و بگوید در آن
 خاک شاک شوق چنان نفاق کیش در محال تعویق و تشویش در نخواهد آمد بقول
 لکن رجعا الی الله لیس فی الاثر منها الاذل و قد العزة و الرسول و المؤمنین و لکن
 المنافقین لا یعلمون آیه بیستم است قرات مشهوره لیخبرن از اخراج است فعل
 معلوم و الاخر فاعل است و الاذل مفعول و قرات دیگر لیخبرن از خروج است فعل
 معلوم و فاعل یا و قرات دیگر لیخبرن فعل مجهول است و نصب الاذل تا حال باشد مثل
 ارسالها الحراک یا مفعول حال محذوف باشد باین تقدیر که مشیتها الاذل قرات
 دیگر لیخبرن که قرات حسن و ابن ابی عمیر است بنون فعل معلوم مستلزم الخیر و نصب
 الاخر و الاذل تقدیر خروج الاذل یا اخراج الاذل یا مثل الاذل تا الاذل مصدر باشد
 یا حال باشد بر تقدیر مضایف و بیان و جبر زول چنانست که گذشت نه آنچه قاضی
 نقل کرده از احوالات و اختصار است غلط فقهی میگویند منافقین که تجارت
 از ابن ابی عمیر باشد که هر آینه اگر برگردیم بسوی مدینه از غزو بنی المصطلق هر آینه
 بیرون خواهد کرد از غریب یعنی ابن ابی از مدینه اذل را یعنی حضرت رسول ص و مؤمنین
 و قد العزة و الرسول و المؤمنین و مر خدا یراست عزة و قهر و غلبه بر سایر عالم
 و مخلوقات و مر رسول و راست با علماء کلام و اظهار دین او و مر مؤمنین که
 نصرت خدای عزوجل ایشان را در دنیا و احوال بهشت در عقبی و مر خدا یراست
 عزة بر یو بتیت و مر رسول است بر سالت و مر مؤمنین راست بصودیت و
 بهمین عزت بس که فتح مشرق و مغارب زمین کردند و بر همه ادیان غالب شدند
 و دارند و خواهند بود و این آیه منافاة با آیه و قد العزة جمیعاً اندازد زیرا که عزت
 رسول و مؤمنین از جمیع و از جهت عزت خدای عزوجل است چنانکه خوار می ماند
 از برای سلطان و اصحاب اوست از منافقین و منافقین صاحب کثافت نقل کرده
 از بعضی زنان صالحه در بهشت بزم کرده که گفته ایمان نیستیم بر اسلام و حال آنکه او
 غنی است که

ص

غنی است که ذال او نیست و غنی و بی نیاز است که با او فقر نیست و نقل کرده
 از حضرت امام حسن ع که مردی گفت با او که مردم میگویند در تو تشبیه یعنی بهشت
 مشاهده میشود و فرمود آنحضرت که این تشبیه نیست و لکن عزة است و این
 آیه کریمه را ~~بسیار~~ شاهد خواند آنحضرت و نقل تمام صاحب مجمع البیان که فرمود
 پنج است عزت ملک و بقا و عزت غلبت و کبریا و عزت بدل و عطا و عزت رفعت و عطا
 و عزت جلال و بها و عزت رسول ص بیست پنج است عزت سبقت و ابتدا و عزت اذان و ندا و
 عزت قدم صدق بر انبیا و عزت اختیار و اصطفا و عزت ظهور بر بعدا و عزت مؤمنین بر
 پنج است عزت تائید پادشاه بنی امیة و عزت اهل حق و عزت شریک پادشاه و
 تقدیر از القرآن للذکر بید الصبر و عزت شریک پادشاه و عزت المؤمنین باین
 آیه کریمه من احد فضل کبریا و عزت و قدیر پادشاه و اشم الا علون و عزت کثیر پادشاه
 انهم اکثر الامم و لکن المنافقین لا یعلمون و لکن منافقین نمیدانند جهت غرط
 جهل و غروری که دارند پس مکان میگویند که عزت از برای ایشانست و حال آنکه این
 از غایت جهل است که عالم امکان را چه قدر و منزلت خصم صافرومایه مادیات
 عالم کون و فساد را که اعتبار بر ایشانند خدای خالق و احب علی الاطلاق ندارند
 یا ایها الذین آمنوا اتکم الاموالکم و الا اولادکم من ذکر الله و من یفعل ذلک
 فاولئک هم الخاسرون آیه نهم است یعنی ای جماعتی که ایمان آورده
 اید شما را مشغول سازد و غافل کند اموال شما و تصرف در او و سعی در تمبر کار او
 و در محصل بر طلب زیادتی در تجارت و سعی و طلب نتاج و قلند و دستمخ و
 نه اولاد شما و سرور و شفقت بر ایشان و تحقیق معاش ایشان در حیات خود
 و بعد از ممات عن ذکر الله از یاد خدا و از نمازهای پنجگانه و اجماع یا از هر نمازی
 واجبی و سنتی یا از هر طاعتی از طاعات آلای یا از شکر او و صبر بر بلا و او در حال
 راحت و در حال شدت یا از قرآن که ذکر خداست یا از جهاد یا از سلام و حال آنکه او

و مراد ما و گفته است و این از برای نفی تاثیر است بر وجهی که معنی او متناهی
 تا حدی است با حکمت بالغه الهی و اجل مرتبت حیات یعنی مؤخر و واپس نخواهد
 داشت البتة از برای نفی این که او شخصی است که بر سر اجل و دمیت حیات او
 آخر شود و هرگاه دانستید که تاثیر مرکب از وقت خود را بهی با وسعت و خدای
 عزوجل فرموده اند اعمال شماست از واجب و غیر واجب باقی نماند مگر آنکه سزا
 بکند بسوی پیروان مدن از عهده و اجابت و استعدادهای خدای عزوجل
 برکت عیشی که در خوشی و غمت کس نیارد و پس تو پیش فرست روایت
 کرده علی بن ابراهیم از ابی بصیر از ابی جعفر با قریه درین آیه که فرمود آن حضرت
 که درستی که نزد خدای عزوجل گشتی هست موقوف بر مقدم میدارد از آن که
 آنچه را خواهد و مؤخر میدارد پس هرگاه لیل القدر شد از آنکه خدای عزوجل
 در هر چیزی را که میباید تا شب قدر دیگر منزل او پس اینست قول خدای عزوجل
 که و این مؤخر اند نفیاً از اجابا احبابا هرگاه از آن که در او را نوشته اند و کتاب
 سموات و اینست که مؤخر نمیشود آن اجل و این خبر موافق است با کلمه
 اعتقاد ما شیعه است و در اجابا را اهل بیت واقع است که بدی و تغییر و محض
 مراتب واقع میشود و در بعضی مراتب که مرتبه اجزا است واقع نمیشود و آنچه
 خبر با تملون و خدای عزوجل خبر و داناست با آنچه شما میکنید یا آنچه جای آورد
 بر نفسی شخصی و جز امید در شمار اعمال شما اگر جز است خبر و اگر شراست
 و حاصل آنکه اگر میدانست که شما توبه و انابت میکردید تا خبر میکرد و لیکن میداند
 که تا خبر نفع ندارد با آنکه تا غیر منافی حکمت است سوره تغابن
 مختلف فیه است که آیا مکی است یا مدنی و این عباس گفته ملکیت غیره
 آیه از آخر آنکه نازل شده در مدینه که یا ایها الذین آمنوا ان من ازواجنا اتز
 سوره و عدد آیات او هشتده آیه است با جماع و حدیثی که در باب فصول
 او نقل شده از ابی بن کعب از رسول ص که هر که بخواند سوره تغابن را دفع
 کرده میشود از و مرگ مفاجات موضوع است چنانکه گذشت در روایت کرده این

و این کلامی است
 از ابی بصیر
 از ابی جعفر

ای الحلا از ابی

ای الحلا از ابی عبد الله که فرمود هر که بخواند سوره تغابن را در فریضه این
 سوره شفیق او خواهد بود در روز قیامت و تا بعد از خواب بود نزد کسی که
 اجازه شهادت او میکند پس غارت خواهد کرد از آن شخص طاری تا داخل
 رشت شود پس در احد الرحمن الرحیم است
 ما فی السموات و ما فی الارض له الملك و کما اظهر و هو علی کل شیء قدير
 آیه اول است مقدم داشته شد بر دو طرف تا دلالت کند بر اختصاص و صمد ملک
 و حکم خدای عزوجل علی الحقیقه با بقا و استمرار و بر اختصاص ملک و پادشاهی سلطنت
 علی الحقیقه بخدای عزوجل بواسطه آنکه بدی و تغییر و وسعت او و قایم با دو زمین
 بر او خدای عزوجل است و اما ملک غیر او پس تسلط است از خدای عزوجل بر آن
 شخص اما هر کس بقدری حتی در ابریا لش و این منافی تکلیف نیست بلکه بر
 یک بقدر سلطنتش ملک است بکلیف طاعت و تکالیف فاقده بان شخص
 تا ثواب و معاف شود بر و پادشاهان مجازی و غیره درین معانی تفاوتی ندارند
 و بر اختصاص محمد لا علی الحقیقه با اعتقاد معتزله و اثنا عشریه اما میگوید از برای ملک
 ازین جهت که اصول نعم و فروعش از دست و ازین جهت که محمد و محبان
 عبد نیز نعمتی است از خدای عزوجل که بر دست بنده جاری شده است و هر
 بنده و جوارح و اعضاء و قوت و قدرت او از خدا باشد پس محاسن اعمال او
 نیز بواسطه از خدا خواهد بود العبد و ما فی یده لمولاه یعنی تسبیح و تشریف خدای گوید
 ظاهر آنچه در آسمانها و هر آنچه در زمین است از مکلفین و غیر مکلفین بدلتی
 که در از بر کمال ذات او و استغناء او از غیر زیرا که علت معاین محلول است
 و هرگاه ممکن محتاج ذائقه فی ذات باشد پس علت او کامل و منزه از صفات
 نقص خواهد بود و معلول دلیل است بر علت و مکلفین طایعین را نیز شرفی
 دیگر است که بقول نیز شریف و تقدیس و تسبیح او میگوید ملک و له الحمد
 او راست ملک و سلطنت و پادشاهی و مراد است محمد و تثنای سیاست
 بصفت کمال و نفوذ جلال حکمت که باینه و آلاؤه و هو علی کل شیء قدير

الفصل الام المملک
 از برای کشتن آفت
 و ضرر ص ص

و او است بر همه چیز قادر و توانا و بر ایجاد و مصلحت و تغییر احوال و خلائق کائنات
چنانچه بپایان فرموده و تفصیل همین معنی را بعد از این بلافاصله فرموده که بهو الذی
فخلقکم یعنی خلق شما را و منکم مؤمن واحد یا مخلوق بصیر که آید و دوست یعنی
اوست که خلق کرده شما را و انشا کرده و از کتب مردم بر آورده و ظاهر
آنست که خطا هب ما م باشد و مخصوص بکلمتین نباشد چنانکه بیانی تخصیص
داده پس بعضی از شما که فرستاد و اقرار بخدای عزوجل و آنچه او فرموده فکروه
چون دیرینه و بعضی از شما مؤمن است و متوکل است و آنچه خدا فرموده
پس بعضی از شما ایمان بکفر و عمل کفر کردید بار آورده و اختیار خود و بعضی از رده ایمان
کردید و ایمان از شما هلاک شد با اختیار و متابعت و معاصی خود امید شد هر یک
بر فعل خود و واحد یا مخلوق بصیر و خدا با آنچه عمل میکنند از ایمان و کفر بنیاد
و انست پس بر او خواهد بود و این صریحست در اینکه ایمان و کفر بر عمل است
و خدا خلق ایمان و کفر کرده تا لازم آید که ثواب و عقاب و امر و نهی معنی داشته
باشد و حق است و منافی نیست فطره احدی فطر الناس علیها و قول نبی
کل مولود یولد علی الفطرة و آیه کریمه و جعلنا فی ذریهها النبوة و الکتاب فیه هم
مهد و کشف و منم فاسقون و هر شخص در اصل فطره من حیث هو هرگاه ملاحظه شود
بکند و مخفی بالبطیخ کند خود را البته علم و اقرار بوجود هانغ و قدرت او و ارسال
و انزال کتب خواهد کرد و این است فطره احدی و منالالات و کفر هم از خارج
طاری و عارض میشود از متابعت هوا و الهامات شیطان الش و با و قرنا
و گفته قاضی که کفر سه قدر است باطل محض است چنانکه حضرت امیر مینویسد
که آیا چنین فیه که قضا لازم و قدر رحمت است اگر چنین بودی باطل شدی ثواب
عقاب و امر و نهی الی تمامه و نیز صریحست درین کبر اعمال واقعی خدا نیست
و ثواب و عقاب بر مبدء پس کسی که کافر باشد در سر و مؤمن باشد در ظاهر
محافظ خواهد بود مثل منافقین و همچنین کسی که بر عکس باشد مثل عمار متابع خواهد
و همچنین کسی که کافر باشد بخدا مؤمن باشد بخلق و بر عکس و این همه در
لحم و عظم

و غلبه

و غلبه
عموم آید و خداوند کافر را مقدم داشت از جهت کثرت ایشان و علی بن ابی طالب
گفته مضمر است که آیه فخلقکم کافر و متکلم مؤمن خالق و مخصوص است در مؤمنین
و کافرین یعنی در ولایت و کافر ولایت کرده با سند خود از حسین بن علی الصبی
که گفت پرسیدم از حضرت صادق علیه السلام آیه پس فرمود ان حضرت که نشاء
خدا ی عزوجل ایمان ایشان را بولایت ما و کفر ایشان را بکفرک ولایت ما روزی گرفت
خدا ی عزوجل برای ایشان عهد و میثاق و پیمان در عالم ذر در صلب حضرت آدم
و صاحب کشف درین مقام ایراد کرده بر خود اعتراضی و جواب گفته باینکه
که پس اگر بگوئی که بگوید که قبول دارم که عباد فاعل کفرند و لیکن سابق شده است در
علم خدای حکیم که هرگاه خلق کند ایشان را نمیکند مگر فعل کفر و اختیار میکنند عیبر کفر را
پس چه نیابت شده او را در خلق ایشان با علم او با آنچه صادر میشود از ایشان
و اما هست خلق قبیح و خلق فاعل قبیح مگر یکی و تفاوتی ندارد و آیا هست مثل این که
مثل کسی که بخشد شمشیر زنده را کسی که بشد و راه بزند و نفس محرم را بکشد
و یکت یا مؤمنی و آیا اجماع میکنند عقلا بر ذمت کشنده شمشیر و تعقیف او و یک
ذمت میکنند قاتل را بلکه ملامت ایشان را قول شده است و قبیح نیست الا
که مذموم عقلا باشد می گویم من در جواب که ما دانستیم که خدای عزوجل حکیم و عادل
بقبح است و غنی است از قبیح پس میدانیم که افعال او همه حسن است و حال
آنکه خلق کرده فاعل قبیح الفعل پس واجب است که حسن باشد و اینکه بوده باشد
او را و وجهی و خفا و وجه حسن بر ما قبح نمیکند در حسن او چنانکه قبح نمیکند
در حسن اکثر مخلوقات او چنانکه بدو اعی حکم در خلق آنها بغرض صیحه و حکمت یا لغو
مثلا اینکه آفریده آنها را تا قرارگاه مکلفین باشند تا بداند و عمل کند و جز این باشد
انست عبارت صاحب کشف و ظاهر شد بخدا و جواب ازین سؤال نیاز
عدم و تنجی از اهل البیت و عدم افتد ایمان ایشان که فرموده اند که خدای عزوجل
فرموده که خلق کردم مؤمن و کافر را از طین و سرشت علقین و همچنین لا شک
و خود میحضول است و شر از عمل ایشان ناشی شده با آنکه تفریق است و لا شک

خبر است کثیره است و ترک غیر کثیر جهت تسهیل جایز نیست و لازم می آید از
 عزوجل چنینی را که قابلیت وجود داشته باشد بخل و رزیده وجود داده باشد چنانکه
 اگر بعد از آن را ملک و معصوم می آفرید لازم می آید که آن را بخل کرده بنادیده
 باشد و لو چنانکه ملک و چنانکه رزیده را بخل کرده بنادیده باشد و لا بائی ندارد که
 آفریدن غیر است و هر شر را آفریده شده است و همچنین اراده و اختیار بر بنده
 دادن وجود است و کمال بخشی است و غیر است و اراده بکردن و بکردن
 از سود اختیار بنده است هر چه است از قیامت تا سازناخت است
 و ترشیت تو بر بالای کسی کوتاه می نیست اعوذ ما بعد من شرور انفسا و سوا
 اعمالنا و جهلنا خلق السموات و الارض باطریق و صور کم فاحس صور کم و الیه
 المصیر ایستیم است و اوست مشهوره صور کم بضم صاد و غیر مشهوره بکسر صاد است
 یعنی آفریدند از جهل آنها را و زمین را بحق و بعدل و با حکم صانع و انداز قدرت
 و حکمت بالغه و بعضی گفته اند که باطریق یعنی خلق بکردن و عقلا را از برای حق و ثواب
 غیر و خلق ما عدا یعنی عقلا و بی تعقل و زیاده و قیاس و الطاف
 بعقلا و صور کم یعنی صاحب صورت و صورت پذیرش همه بشر را فاحس صور کم پس
 نیگو که اندیشه صورتهای شما را از حیثیت حکمت و قبول نقل نه قبول طبع از جهت آنکه از
 جملة ایشان است کسی که برین صفت نیست و حق آنست که فاحس صور کم یعنی
 قبول الطبع یعنی پس نیگو که اندیشه خدای عزوجل صورتهای شما را احسن از صور سایر
 و آنها را از همه بدلیل آنکه انسان از روی نمیکند که صورت او بر خلایق صورتی باشد که
 هست از سایر صور و از حسن صورت او است انصاف قیامتش فی اعوجاج و میل
 در کمال الطیف چنانکه رزیده خلق را انسان فی احسن تقویم و این صورت نیست که برین
 شده به برگزیده اوصاف کائنات و مخصوص است بخلاف صفات بعضی مبدعات و کذا
 این صورت را از مجموع جمیع مخلوقات و این که بعضی صور مشهوره و دیگر کتب اند
 و سچ و زشت اند با بر آنست که حسن مثل سایر اشیا مراتب و طبقات دارند و این
 که بعضی مراتب بهتر از بعضی مراتب باشد لازم نمی آید که مرتبه بدخایر از مرتبه خیر باشد یعنی

مثال طوطی صد

که باستان که

که باستان که و از حیوان صورتی در حسن که چشم از و برمی آرد چون دیدی صورتی
 نیگو که از آن اول فاعل میشود و متوجه دوم میشود پس بودن احسن از احسن لازم
 نمی آید خروج احسن از احسنیه و حکما گفته اند که دو خیر است که او را غایت نمی باشد
 یکش جمال حسن و دیگری بیان و صورت عبارت است از بنده مخصوص و الیه
 المعصیر و بسوی خدای عزوجل است با آنکه است و مال در رزق قیامت پس نیگو که با
 تا زشت نشود در روز قیامت بعد از اب و نقاب طوایر و صور حسن و نیک شای
 بعلم فی السموات و الارض و بعلم ما فی بینون و ما تعلون و اقد علیه ذرات القدر
 آیه چهارم است فرق میان انفا و اسرار آنست که انفا اعلم است بهمت آنکه انفا در
 شخص معنی دوم می باشد و اسرار در معنی می باشد نه در شخص معنی عالم و اناست خدای
 عزوجل آنچه در اسماها و زمین است و می دانند آنچه پنهان میکنند شما و آنچه اظهار
 و آشکار میکنند و هر چه اسرار کند بعضی را بعضی را پنهان کند در سینه های خود از غیر و احد
 بعلم علیه ذرات الصدور و خدای عزوجل اناست با سرار و لو اطن سینها و غرض از علم
 او و هر چه است با آنچه در سموات و الارض است و آنچه اسرار و اعلان کنند عباد و آنچه
 در صدور است آنکه خدای عزوجل عالم است بحکایات و جزئیات و مخفی نیست بر
 ذره از ذرات نه بواسطه دلیلی که فاضی گفته که نسبت مقتفی علم او بکل ملکیت کظاهر
 البطلان است بلکه بواسطه آنکه علم انکشاف است و هر معلولی متکشف است نزد علت
 و ظاهر است نزد علت جهت آنکه ربط فاعلی خداست از ربط قالی و کلی و جزئی درین
 معنی تفاوت ندارند و هر که خدای عزوجل را چنین علمی باشد پس سزاوارست از
 سرسین و خدای کردن و جرات نکردن در چیزی که محال است رضای او باشد و مگر از علم
 نمیزد که اگر او عید خواهد بود بر کفر و انکار عصیان فاعل پس شکر نعمت خلق او کند
 پس باید و جایز اند اشعریه که مزوج کردند کفر را بخلق و کفر را از خلایق و اوقات
 او گرفته اند و حال آنکه خلق اعظم نعمتی است از خدا بر بندگان و کفر اعظم کفر است
 از عباد و مریور کا خود را اوله قدیم قدرت بر علم درین سوره از جهت آنست که

رسول خود را که بگوید و در حق تعالی است از برای ما بعد از
 بعضی از تعالین یعنی بل بر آنچه آنگونه خواهد شد و برست خودم قسم که بر این میجوشت
 خواهد شد و محشور خواهد شد تا که یکروز بعد از قسم بلام مکتوبه و نون فقیه تم لتیون
 یا علیکم پس بر این خبر داده خواهد شد با آنچه عمل کرده اند و کجا آورده اند از اعمال و از
 خواهد شد و بر او محاسب میشود بر بدیهه او و کثرت علی اندلس و این باعث و حساب
 و جزا و جسد نیز بر خدای عزوجل است و ما با قبول داده و حصول قدرت تا آنروز
 مشق و تقوی و معانی بر خدایت و صرف میکنند و باز میگردانند ازین امور خدا را
 و تا که شما اصنام را بعضی اوقات صارت میدارند که منوایا بعد و رسول و رسول و رسول
 از آن و آنکه با شماست و آنکه با شماست صاحب کثرت گفته که مراد بر رسول است
 صم و مراد بنور قرآنست و علی را بر این گفته که نعم الدین که در احکامیت قول بر تیر است
 و فامانوا بعد و رسول و التور الذي انزلنا نور امير المؤمنين است و روایت کرده علی را بر این
 نیز از ابی خالد که گفت سوال کردم از ابی جعفر ع از آنکه میفرمود با بعد و رسول و التور
 الذي انزلنا پس فرمود آن حضرت که یا با خالد بنور واحد ائمه اند از آل محمد در روز
 قیامت ایشان واحد نور خدا اند در آسمانها و زمین واحد یا با خالد که بر این نورها
 در دلهای انور در خشنده است از آفتاب روشن در روز و ایشان واحد نور
 میباشد و دلهای نورمان را و محجوب و مستور میباشد میباید خدای عزوجل نور ایشان
 را از هر کسی میخواهد پس تیره میکند دلهای ایشان را و واحد یا با خالد دوست
 نمیدارد ما را بنده و تو را توای ما ندر بنده یا پاک و مطهر از خدای عزوجل دل او را
 و مطهر و پاک میباشد خدای عزوجل دل بنده را تا تسلیم کند از برای ما امر او را و بنده
 تسلیم از برای ما و دوست پس هرگاه سلطه و دوست شد ما را سلامت میدارد
 خدای عزوجل او را از شدید حساب و ایمن میکند اند از فرغ و رسوایی روز قیامت بزرگ
 یعنی پس یاک یا ویرید معشر عقلا خدا و رسول و نور و نور و نور که از آل محمد
 ما آن نور را که آن قرآنست و نامیده او را نور بواسطه آنچه در دست از دل و جگر
 بحق پس شکر کرده او را نور که مندی میشوند بگیا و بسوی پناه راستی که آن حضرت
 بر این نور

امیر المؤمنین علیه السلام یا ائمه هدی باشد چنانکه گذشت و الله با شماست و پیغمبری
 و خدای عزوجل آنچه عمل کرده اند و میکنند از اعمال و انا و مناست و جزا خواهد داد
 بروفق او و یوم محکم یوم الجحیم ذلک یوم الغابین و من یومن یا بعد و علی
 یکفر عنه یا تاتو و یثبته بنات قرین من تحتها الا انها را خلدین فیها اند ذلک القو
 الفطیم آیه تمام است قرائت کرده و پس از یعقوب یوم محکم بنون و باقی قرات
 کرده اند یا و قرات کرده اند یا بعد و فامان و این عامر تکفر عنه و نخل بنون در
 هر دو و باقی قرات کرده اند یا محبت آنکه اسم ظاهر بر پیش گذشت و وید بنون آنکه
 مثل سبحان الذی اسری عبده لیلان من المسی الرام لیرین آیتا باشد و طریقت یوم
 محکم یا منصوب است بفعل لتبعین چنانکه صاحب مجمع البیان میگوید یا با ذکر کثرت
 یا بفعل لتیون یا بنجر محبت آنچه در دست از معنی و عید که گفته شده که واحد
 معاجم یوم محکم یعنی بیاید یا بعد و داده خواهد شد یا معاقب خواهد شد روزی
 که جمع کنند شمار خدا از جهت روز جمیع روزهای که میباشند در اولین و آخرین
 که روز قیامت باشد ذلک یوم التغابین این روز است روز تغابین و این تغابین
 است از غن که زمان مات و او را خدا و او را خدا و او را خدا و او را خدا و او را خدا
 یا خدا و غنیت و ترک شریعت تا بر آنکه محکم تغابین القوم فی التجار میگویند و او
 اینست که معین میباشد بعضی از ایشان بعضی دیگر را از علی تعین پس و ترک
 کرده خط خود را از دنیا و خدا کرده بهره خود را از آخرت پس ترک شر کرده و خدا
 پس غابین باشد حقیقه مؤمن و کافر ترک کرده خط خود را از آخرت و گرفته بهره
 خود از دنیا پس ترک شر کرده و خدا و او را خدا و او را خدا و او را خدا و او را خدا
 تغابین واقع شده میان کافر و مؤمن و ظاهر شده غابین و معین و درین روز باروز
 تغابین است محبت نزول سعادت و در و منازل اشقیائی که نازل بودند اگر سعادت بود
 و نزول اشقیائی که نازل بودند در و اگر اشقیائی بودند و درین روز
 و است و است با شقیات است آنکه نزول اشقیاء در نازل سعادت غنیت

یا خواهد بود و
 و جزا خواهد داد
 ازین و اینست
 ازین و اینست

و در حدیث رسول خدا ص دارد شده که نیست از بنده ص که داخل مسجدی بهشت شود
 مگر آنکه نموده میشود باو و نشیند و از درون اگر بدی میگردانند زیاد شود و شکر او نیست
 از بنده که داخل درون شود مگر آنکه نموده میشود باو و نشیند و در بهشت اگر کسی میگرد
 و نشیند از رحمت الهی تا زمانه شود و حشره او و معنی ذلک یوم التغابن اینست که اگر چه در دنیا این روز
 پس یعنی قیامت است نیز در دم تغابن می باشد که این تغابن است در حقیقت و چند آن تغابن عظیم
 است که تغابنهای دیگر در جنب این تغابن نیست مثل تغابن در امور دنیا و
 اگر چه جلیل و عظیم باشد و من یؤمن با بعد و یعمل صالحا و یهرس ایمان بیاورد خدا
 و عمل کند عمل صالح پس صالحا صفت علامه است که مفعول مطلق است مگر نشود
 سئاست و بهر حال چنانچه بحری من تحتها الا انها قالین فیها ایمان مکتوب است از خدا
 و تقاضا میکند از آن کس سیات و بدیهای او را و داخل میکند او را در بهشت های و
 بسایتهای که روانست از زیر آنها نهد و در حالتی حال اندامه الا با در آن قیامت
 همیشه که فانی نمیشود و یقیم آنها ذلک الفوز العظیم این کفر و ادخال هر دو درین
 او را عظیم فرمود و نورسیت و رسیدنی است بمقام عظیم و بزرگ که از آن عظیم تر
 نباشد زیرا که هم دفع مضار و هم جلب منافع است و جامع کل مصالح
 است و الذین کفروا و کذبوا بائنا اولئک اصحاب النار قالین فیها و این
 المصیر ایه دهم است یعنی و حاجتی که کافرند نهد و اولئک نیک گردند باایات و چو
 و لا یلوا این جماعت اصحاب آتش و در حالتی حال و ایمان در و و بدی نداشت
 است محال بازگشت ایشان و کویا این آیه و آیه سابقه بیان تغابن است و تفصیل
 او است ما اصحاب من مصیبه الا باذن احد و من یؤمن با بعد یهد قلبه و احد
 بکل شیء عظیم ایه یازدهم است قرات کرده طلحین در مصروف نهند بنون و غیب
 قلبه و قرات سلی بهر نعم بینی از برای مجهول و رفع قلبه و بقیب قلبه نیز مثل
 سلف بقیب باشد بمعنی نهدنی قلبه و جایز است که معنی او این باشد که کافر ضال است
 از قلب خود و بعد است از و و مؤمن و احد قلب خود است و مهندی است بجای
 او مشایخ

۱۲۶
 او مثل تپیدن کان که قلبت و قرات کرده مگر مودع و بن دنیا رهنده قلبه یعنی
 بطریق و یک مثل و قلبه طین بالایان و نهد بر تحقیق و قرات کرده کمالک
 بن دنیا رهنده کمالک بر تحقیق قلب بنده الف و مصیبه مضرتی است که در حق
 صاحب مصیبه میشود و اذن خدا تقدیر است و مشیت او و این کویا اذن
 است مصیبه را که احاطه میکند و برسد و این لازم ندارد در جبر و ظلم او اگر چه در حق
 ظلم باشد و خدا اذن در ظلمند هرگز که هرگاه از جانب الله محض باشد مثل موش و
 پس ظاهر است که ظلم در معنی ندارد با آنکه سلب نعمت موجب ظلم با سب ترک
 تقدیر بوده با سبب آنکه خدا و در سلب نعمت بوده و بواسطه رفع در جبر یا اقتضا محض
 نظام کل و اگر از جانب عباد باشد هرگاه عباد اراده ظلم کند و جزو اجزای اراده حقان
 باشد عمل که خداوند عزوجل افاضه خود و در حضرت ایجاب مقارن خواهد کرد که اذن
 عبارت از دست و این ظلم از عید خواهد بود و نه از خدا و جمیع اذن را بمعنی ظلم نیز
 گرفته اند یعنی اگر چه اصحاب کفر میکنند و نمیکند از مصیبتی شمار آنکه اذن ظلم
 و عمل خداوند عزوجل و اراده و رضای او و من یؤمن با بعد یهد قلبه و هر کس ایمان بیاورد
 و تصدیق کند با و در رضا و بقضا او و هدایت میکند خداوند عزوجل دل او را تا بداند که
 آنچه با و رسیده بعلم خدا است پس هرگز نتواند با بدی یا آنکه هر که ایمان بیاورد و
 خدا و صبر کند و نزول مصیبه هدایت میکند دل او را از جهت زیاده یا لطف میکند و شش
 الیه ارجعون گفتن با آنکه شش میکند دل او را از جهت زیاده یا لطف میکند و شش
 میکند از جهت زیاده یا لطف میکند یا هدایت میکند دل او را که اگر متبلی شود صبر کند
 و اگر عطا و فضل و نعمت بیاورد شکر کند و اگر ظلم بکند یا مژد و عفو کند یا آنکه هر که ایمان
 بیاورد و نعمت پس بداند که فضل خداست هدایت میکند دل او را از جهت شکر و هدایت
 ایمان بیاورد و بلا پس بداند که او عدل است از خدا هدایت میکند دل او را از جهت
 صبر و هر که ایمان بیاورد و نذر نزول قضا هدایت میکند دل او را از جهت کردنی
 و رضا بقضا خدا یا آنکه هدایت میکند دل او را تا بداند که آنچه با و رسیده از و میکند
 و آنچه از و گذشت بنمود که با و برسد و احد بکل شیء عظیم و خداوند عزوجل هر چیزی را دانست
 میداند که کدام دل از و میکند در و لطف پس لطف کند با و و که ام از و میکند در و

و در حدیث رسول خدا ص دارد شده که نیست از بنده ص که داخل مسجدی بهشت شود مگر آنکه نموده میشود باو و نشیند و از درون اگر بدی میگردانند زیاد شود و شکر او نیست از بنده که داخل درون شود مگر آنکه نموده میشود باو و نشیند و در بهشت اگر کسی میگرد و نشیند از رحمت الهی تا زمانه شود و حشره او و معنی ذلک یوم التغابن اینست که اگر چه در دنیا این روز پس یعنی قیامت است نیز در دم تغابن می باشد که این تغابن است در حقیقت و چند آن تغابن عظیم است که تغابنهای دیگر در جنب این تغابن نیست مثل تغابن در امور دنیا و اگر چه جلیل و عظیم باشد و من یؤمن با بعد و یعمل صالحا و یهرس ایمان بیاورد خدا و عمل کند عمل صالح پس صالحا صفت علامه است که مفعول مطلق است مگر نشود سئاست و بهر حال چنانچه بحری من تحتها الا انها قالین فیها ایمان مکتوب است از خدا و تقاضا میکند از آن کس سیات و بدیهای او را و داخل میکند او را در بهشت های و بسایتهای که روانست از زیر آنها نهد و در حالتی حال اندامه الا با در آن قیامت همیشه که فانی نمیشود و یقیم آنها ذلک الفوز العظیم این کفر و ادخال هر دو درین او را عظیم فرمود و نورسیت و رسیدنی است بمقام عظیم و بزرگ که از آن عظیم تر نباشد زیرا که هم دفع مضار و هم جلب منافع است و جامع کل مصالح است و الذین کفروا و کذبوا بائنا اولئک اصحاب النار قالین فیها و این المصیر ایه دهم است یعنی و حاجتی که کافرند نهد و اولئک نیک گردند باایات و چو و لا یلوا این جماعت اصحاب آتش و در حالتی حال و ایمان در و و بدی نداشت است محال بازگشت ایشان و کویا این آیه و آیه سابقه بیان تغابن است و تفصیل او است ما اصحاب من مصیبه الا باذن احد و من یؤمن با بعد یهد قلبه و احد بکل شیء عظیم ایه یازدهم است قرات کرده طلحین در مصروف نهند بنون و غیب قلبه و قرات سلی بهر نعم بینی از برای مجهول و رفع قلبه و بقیب قلبه نیز مثل سلف بقیب باشد بمعنی نهدنی قلبه و جایز است که معنی او این باشد که کافر ضال است از قلب خود و بعد است از و و مؤمن و احد قلب خود است و مهندی است بجای او مشایخ

لطف پس لطیف بکنند و نیز که عالم است بقلوب و احوال آنها و مجازاً و
مکافات میکنند هر مردی را بر وفق قابلیت و استعداد و عالج الطبع و الله
والطبعوا الرسول فان توليتم فانا علي رسولنا البلاء المبين ايته و از دهم است
يعني و اطاعت و فرمانبرداری که کند خدای عزوجل را و اطاعت کند رسول او را
جمع آنچه ایشان کرده و آورده از برای شما و امر و نهی کرده پس اگر تو ای کینه و ارض
کنند شما از قول رسول ص پس بایستی بروینست پس بزان فان توليتم فانا علي
عليه و فانا علي رسولنا البلاء المبين دليل از برای جزا و محذوفت و فایده مقام جزا
محذوفت يعني اگر شما اراض کنید بر رسول ص چیزی نیست پس هر کسی که نیست
بر رسول ص و پیغمبر و اهل بیت علیهم السلام نیز که او رسول است و بر رسول تبلیغ رسالت است
و او خود تبلیغ کرده و بروینست قهر شما بر رسول ص حق و نیست بر دیگر مباح و
رسانیدن ظاهر میوید الله لا اله الا هو و علي الله فليقول المؤمنون آية نهم
است يعني خدای عزوجل آنچه ایلست که نیست الهی مگر او و سزاوار نیست
پرستش مگر او را و بر خدای عزوجل پس باید که هر آینه توکل کنند و مؤمنان را
و تفویض کنند امر خود را بسوی او و رصاد دهند و بتقدیر او اقدام کنند بتدبیر او و چون
امر خداست توکل پس باید که بنده در همه احوال استخار این خدای کند توکل باید
آورد و بجال آورد توکل بر کند و این اجبت رسول است ص بر توکل بر خدا و تقوی
با و در امر خود تا نصرت بدهد او را بر مکه بنین و کفار یا ایها الذين آمنوا ان في الله
و اولادکم عدو الکم فادبروا ان تعفوا و تصفوا و تعفوا فان الله عفور رحمیم آیه چهارم
است بیان نزول این آیه آنست که نازل شد در قومی که اراده هجرت داشتند
پس باز داشتند ایشان از انان و اولاد ایشان از هجرت و ~~و اینست که~~
~~عنه مدینه~~ ~~که گفتند~~ میروید و ضایع میکند اید ما را پس رقت کردند
بر زنان و اولاد خود و توقف کردند و هجرت نکردند پس بعد از آن که هجرت کردند
در مدینه

۱۲۷ و هر دیدند که جماعتی که پیش از ایشان هجرت کرده اند متوقف و داناشده اند
دین نادم شدند بر عدم سبقت و در هجرت و اراده کردند که تعذیب کنند اولاد
و ازواج خود را پس عفو و درگذشتن از گناه در نظر ایشان از نیست داد
شد عفو تعذیب نکردند و بعضی نقل کرده اند که گفته بایشان که گامیروید
و و امیکند از پدر شهر خود را و عشیة و قتل خود را و اهلای خود را پس گفتند بایست
شد بر ایشان و گفته اگر جمع کند خدای عزوجل ما و شما را در اینجوره نخواهیم رسانید
پس ما و شما را و احسان جهت همانست شما پس چون مهاجرت کردند متوجه کردند از ایشان
خبر و احسان پس خدای عزوجل تحریص ایشان کرد بر آنکه عفو کنند از زنان و رسانند
بایشان بیک و احسان و صلوات نازل شد بر این آیه درین باب و علی بن ابراهیم نیز
چنین نقل کرده اند ابوالمبارود از ابی جعفر ع درین آیه که فرمود مردی هرگاه
اراده میکرد مهاجرت بسوی رسول خدا ص می چسبید با و پسرش و زنش و
میگفت که تو را بخدا قسم میگویم که نزدی از پیش ما و بگذاری ما را پس ضایع
گذاشتی ما را بعد از خود پس بعضی اطاعت اهل خود میکردند و اقامت میکردند
و مهاجرت نمیکرد پس تذکر کرد خدای عزوجل اولاد و زنان ایشان را و نهی کرد از
از طاعت اولاد و زنان و بعضی رفتند بجهت رسول ص و گذشتند از ایشان و گفتند
بخدا قسم که اگر مهاجرت نکنند با ما بعد از آن هیچ کند خدای عزوجل میان ما و شما را در
هجرت نفع نخواهیم رسانید شما را بخجری هرگز پس چون جمع کرد خدای عزوجل میان
ایشان و در مهاجرت امر کرد خدای عزوجل که احسان و بر وصله کنند بایشان و فرمود
وان تعفوا و تصفوا فان الله عفور رحمیم و بعضی گفته اند که عوف بن مالک الابی
صاحب اهل مدینه بود پس اراده کرد که نزا و هماد کند چسبند با و و کریر کردند
و او را برقت در آوردند پس گویا او قصد کرد که از ایشان بکشد پس نازل شد
این آیه یعنی ای جماعتی ایچنان جماعتی که ایمان آورده اید برستی که بعضی از شما
زنان شما و اولاد شما عدو اند و دشمن اند از برای شما پس خدا کند و برین بکنید

ایشان پس مرثی از برای تعقیب است یعنی بعضی ایشان باین صفت اند که
 عدو دشمن اند پس اطاعت ایشان نکنند بلکه بعضی چندان دشمن اند که از روی
 مرگ شوهر میکنند و از اولاد نیز از روی مرگ پدر میکنند اما میراث میرند و
 آندی و آنست که از روی مرگ آن شخص کند جهت اخذ مال و همچنین است
 کسی که تورا بر مصیبت خدا دارد و جهت منفعت خود و اعدای خود اختیار کند
 ضرر تو است جهت منفعت خود و منفعت آتی چنانست که در بیان وجه نزول مذکور شد
 و آن لغو او و تصفی او اگر عفو کند و در گذرید از عقوبت ایشان و تاجا و زکند
 اگرگاه ایشان و پیوسته اند که شتهای و مؤاخذه نکنند ایشان را جهت آنکه پیشیند
 که جماعتی که پیش از شما هجرت کرده اند متفق شده اند در دین شما را ختم کنید و
 بر وجه اولاد که شمارا مانع از هجرت شده اند و این معنی را از شما فواید
 اند پس اتفاق برایشان نکنند بلکه عفو کنند ایشان فان افتد غفور رحیم پس
 که خدای عزوجل آمرزنده و رحیم کننده است می آید مرز و از برای شما کثایان شمارا
 و رحیم میکند بر شما و ممکن است که تعظیم کنیم باین معنی که هر که بداند و فکر کند بر شما
 کند و در گذرید که خدا غفور و رحیم است تا خدا نیز بیاورد کثایان شمارا نیز از
 شرم و نیز نشسته و تخلق با خلاق افتد کرده خواهد بود چنانکه ما موردید پس چون
 عدو شما اند و مشغول می سازند از طاعت خدا و محاسن میکنند در دین و دنیا خدا کند و
 ایمن از غوایل و مکر و اهلک ایشان باشد و اگر عفو کنند اگرگاهان ایشان بزرگ
 معافیه و در گذرید با عراض و معذرت بخوابید ایشان درین کثایان و تعقیب خود
 خدا افضل خواهد کرد درین عفو و از شما زیاده عفو و معذرت خواهد نمود زیرا که عفو
 و رحیم است انما اموالکم و اولادکم فتنه و افتد عنده اجر عظیم آیه باز در پیوست
 یعنی نیست مالهای شما و فرزندانهای شما مگر فتنه و آزمایشتن برای شما و محنتی
 و ~~و~~ و ملائی و شده شکلی بر شما بواسطه آنکه محاسن اند از شما را در گناه و عفو
 و ملائی اعظم ازین دونی باشد یعنی خدای عزوجل فرموده و احد عنده اجر عظیم
 یعنی و احد از خدا

یعنی و خدای عزوجل نزد او است نزد عظیم و بزرگ از برای کسی که بزرگ کند
 محبت خدا و طاعت او را بر محبت اموال و اولاد که آن اجر عظیم بهشت است
 پس ضایع میکنند او را بسبب اموال و اولاد و بزرگیدن او بر خداوند از
 اجر و ثواب و مشغول کنند شمارا از امر آخرت و بیند از خدمت شمارا در برابریم
 و از این سود نقل کرده اند که مگوید یکی از شما که اللهم اعوذ بک من الفتنه
 بواسطه آنکه نیست از شما احدی که برگردد بآل و اولاد و مکر آنکه مشغول رفتن
 است ولیکن باید که مگوید اللهم انی اعوذ بک من مضلات الفتن و رواه
 کرده اند از رسول خدا ص که روزی آنحضرت خطبه میخواند پس آمدند حضرت
 امام حسن و امام حسین و برایشان دو پیراهن سفید بود و راه میرفتند
 و میفرمودند پس فرمود رسول خدا ص از من بسوی ایشان و گرفتار ایشان را
 و که اشک در کنار خود بر رخسار فرمود راست گفت خدای عزوجل که انما
 اموالکم و اولادکم فتنه نظر کردم باین دو صبی که راه میرفتند و میفرمودند پس
 صبر کردند و قطع کردم حدیث خود را و برداشتم ایشان را پس شروع کرد آن
 حضرت بعد از آن در خطبه خود آنحضرت و در حدیث است که می آورند
 مردی را در روز قیامت پس گفته میشود که خود عیال او و محاسنات
 او را و از بعضی سلف نقل است که عیال سوس و کریم و عیال طاعت
 است و بعضی گفته اند که هرگاه ممکن باشد چهار هزار اویره پس فتنه
 کند شمار امیل بسوی اموال و اولاد از جهاد و هجرت فانقوا الله ما
 استطعتم و اسمعوا و اطعوا و انفقوا فی سبیل الله لا تشکم و من یوق شرب نفسه
 فاولئك هم المفلحون آیه شانزدهم است یعنی پس آید از خدای عزوجل
 آنقدر که استطاعت داشته باشد و طاعت و وسع و کنی ایشان او
 داشته باشند و آقا و ابا کردن از روی و پرستیدن از برای است با شتاب
 آنچه دعوت می کند بسوی او هوا و خواهش و استطاعت طاعت و توانست
 یعنی بداند که در تعوی طاعت و توان خود را و اسمعوا و اطعوا و انفقوا

و تلاوت میکند بر شما
سوال خدا را و او امر
نواهی می دهد

و او می شود با و اطیعوا و اطاعت کنید در آنچه ما مقرر و مقرر می شود و از
جانب خدا می رود و اطاعت و اطاعت کنید و بدیدید در راه های خیر و احسان
اندر هر امری که واجب است بر شما اتفاق و اتفاق در و از اموالکم
دارید خیرا لا تفکرم منسوب است بفعل محذوف باین تقدیر که اینها خیر
لا تفکرم و زیاده میگوید معنی او قدرتمو خیرا لا تفکرم اموالکم و جایز است که
صفت مصدر محذوف باشد یعنی اتفاقا خیرا لا تفکرم و جایز است که خبر کان
مقترب باشد از جهت جواب امر باین تقدیر که و اتفقوا ان اتفاقا لیکن خیرا
لا تفکرم یعنی اتفاق کنید و اطاعت کنید خبری از برای انفسهای خود از مال که اید
یا پیش از اید خبری یا اتفاق کنید اگر اتفاق کنید خواهد بود بهتر از برای انفسهای
شما و انفع خواهد بود و این تاکید است در تحصیل کردن بر فرمان برداری
و امتثال این امر و باینست از برای آنکه این امور شریفتر است از
برای انفسهای شما از اموال و اولاد و از آنچه شما معشقت و مقیم بر و از
شهرت و زخارف دنیا و من بوق شیخ گفته و هر کس که نگاه داشته
شود از غایت بخل صورت و وقت و نفس خود را باید حق خدا را از مال خود فایز نکند
هم المفلحون پس اینها باشد در کتاب و فایز ثواب خدا می رود و حضرت
صالح علیه السلام میفرماید که هر که او کند روزه خود را پس تحقیق که نگاه داشته
است از بخل نفس خود و علی بن ابراهیم گفته که و اتقوا الله ما استطعتم
آیه اتقوا الله حق تقاته است و باید گفته که بوق شیخ گفته که و قیات
کرده میشود شیخ از نفس او هرگاه اختیار نفقه بکند در طاعت الهی و باز گفته
که و حدیث کرد در این از فضیلت بن ابی قرة که گفت دیدم حضرت ابابکر
ع که طواف میکرد از اول شب تا صبح و حال آنکه میفرمود اللهم فی شیخ نفسی
یعنی یا الهانگاه دار مرا از شیخ نفس خود پس گفت جعلت فداک انشدتم
که دعا کنی باین دعا فرمود که و هر چه جز است شتر از شیخ نفس بر سرش که خدای

و در این

و در این میفرماید که و من بوق شیخ گفته فایز نکند هم المفلحون و صاحب نفس
کواشی میفرماید که گفته اند که شیخ کرد اتقوا الله حق تقاته را فایز اتقوا الله ما
استطعتم و صاحب مجمع البیان میگوید که منافاة نیست میان این آیه و آیه
اتقوا الله حق تقاته بواسطه هر یک از این دو الزام است هر یک از شیخ
و هر یک از این را پس اتفاق کرده است از خطاب خدا جهت آنکه هر یک
نکرده و شیخ و افعال کرد بواسطه پس عقاب بر و نیست الا آنکه در این
بیان اینست که تکلیف لازم نیست بنده را هر دو خبری که طاعت باشد
باشد و هر امری که امر کرده خدا و پس تا جابر است که مشروط باشد به طاعت
خدا و قاده گفته که فایز اتقوا الله ما استطعتم شیخ اتقوا الله حق تقاته است
و گویا گفته که باین که در و رخصتی است از برای حال تقیه و آنچه برای
محرمی تقیه باشد از امور که شریعت در و عظیم باشد و اگر چه قدرت
حاصل باشد در و و دیگران گفته اند که این ناسخ نیست و نیست مکررین
بمعنی از جهت امکان تحمل برد و و این صحیح است و فقیر نیز باین
اعتقاد بودم که صاحب مجمع البیان گفته و کلام علی بن ابراهیم اگر مستند
دارد از نفس که محبت شود خویش و الا فلا و حال آنکه شیخ که محبت باشد
بنظر رسید ان لغرضوا الله فزحنا غنا یعنی غنا که و الله غنا که و الله غنا که
آیه میفرماید هم است قراءت مشهوره یعنی غنا است و لغرض نیز
قراءت کرده این کثیر و این عام و یعقوب یعنی اگر قرض بدیدید بخدا
یعنی در راه خدا خیر کنید و این را قرض گفته تا ملطف و مهربانی باشد در
سوی اتفاق و و چندان میکند از برای شما و میدید بدل از یک دانه یا فقیر
تا غیر شما می از آنچه خواهی از زیادت جهت آنکه ثواب صدقه داری است
و می آموزد از برای شما کثرت شمارا بیکرک اتفاق و خدای عزوجل شکر
است ثواب میدید و جزا شکر شمارا میدید و میکند با شما فعل شکر که با شما
در شکر کند از ثواب جزا باین تعلیم بر فعل قلیل و عظیم است و میکند با شما افضل

و یفر لکم

بر داری که در گذر از کرده مرد و معاینه کند در عقوبت اکثریت کلمات
 و این غایت کرم است عالم الغیب و الشهادة العزیز اظہر انما یستد
 است یعنی دانست با شمار و نهان و موجود و معدوم و محسوس و غیر
 محسوس مخفی نیست بر وحی و نیز قادر و غالب قاهر است و حکم
 و دانا و با قدرت تمام و عالم تمام است و افعالش همه بر وفق حکمت
 و حکم و متقن است **سورة طلاق**
 و نامیده شده نیز سورة النافسی ابن مسعود گفته در حدیث مد مرکه
 خواهد بود بیا به طلاق میگویند یا که سورة نشاء فصری نازل شده بعد از قول
 خدای تعالی که والذین یتوفون منکم و یدرون از و اجاب و اراده کرده قول خدای
 عزوجل که و اولات الاحمال جلیس ان یضعن حملهن پس هرگاه حامله
 باشد زن پس عده او وضع حمل است و این سورة مزی است یا جایز
 و عده آیتش در و خلافت است یا زده و دوازده و سیزده هر سه قول
 شده و محل خلافت خواهد آمد فضلش آنچه ای بن کعب نقل کرده
 رسول خدا ص که فرمود هر که بخواند سورة طلاق را خواهد مرد بر سنت رسول
 خدا ص موضوع است و روایت کرده ابو بصیر از ابی عبد الله ص که فرمود
 هر که بخواند سورة طلاق و تحریم در نماز واجب بنه میدهد و او را خدای عزوجل
 که در روز قیامت او را بخواند از جمعی که محفوظ داشته باشد تا آخر
 و سلامتی میدهد و او را از آتش دوزخ و داخل میکند او را در بهشت شلاق
 و این دو سورة را و محافل است و درین دو سورة هفت آیه این دو سورة
 از برای رسول است **سورة الاحزاب**
 یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لحدتهن و احصوا العدة و اتقوا
 احد ربکم لا تخرجوهن من بیوتهن و لا یرجن الا ان یتن بفاشنة مبینة
 و تلک حدود الله من یحدها و الله فقه علم النفس لا تدری لعل الله

یکبار بعد

یکبار بعد از آنکه آیه اولت باتفاق مخصوص شد رسول خدا ص
 بنده و عام شد خطاب جهت آنکه نبی ص امام و پیشوای امت است
 و مقتدای ایشان است چنانکه میگویند بر پیش قوم و بزرگ ایشان
 که ای فلان بکنین چنین و چنین از جهت اظهار تقدم او و اعتبار ریا
 و مقتدا بودن او و بر قوم را و اینکه او زبان قوم است و کسی است
 که همه قوم صادر از رای اویند و مستقیل میشدند در امری بدون فرمان
 او پس گویا او بنهایی در حکم کل ایشان است و قایم مقام هاست
 و برین تقدیر رسول ص در طلاق حکم امت خواهد داشت و بعضی
 گفته اند که باین تقدیر است که یا ایها النبی قل لا تنکحوا اذا طلقتم النساء
 و برین تقدیر است که یا ایها النبی قل لا تنکحوا اذا طلقتم النساء
 در حکم طلاق و کلام صاحب مجمع البیان مشعر است بآنکه اجماع منعقد
 است بر حکم حضرت رسول ص طلاق است در حکم طلاق و معنی اذا طلقتم
 اذا اردتم تطليقهن است مثل آیه اذا قمتم الى الصلوة فانسلوا وجوهکم اذا ذرأتم
 یا ایها النبی انما یستد که اقبال و توجه کرده باشد بر امری و مشغول شده
 باشد بر و منزه آنکه کسی که شروع کرده باشد در و مثل قول آنحضرت که من قتل
 قتیلا فله سلبه و از پنج است که ماضی بنماز و مشغول نماز در حکم معتنی است
 و نیز این ظاهر است و در عرف متعارف است که فلانی بر قیامت
 بنماز هرگاه متوجه نماز شود و اراده معتزمه قیامت نماید و فلانی طلاق میدهد
 هرگاه متوجه طلاق و مهتای طلاق دادن و اراده جاریه طلاق دادن باشد
 و نماید و عبارات شریعت تابع عرف است اگر حقیقت شرعی ندانسته
 باشد و معنی فطلقوهن لحدتهن از آن حدتهن است بنابر آنکه عده طهر است
 چنانکه مذکور است و حق شیعه امامیه است و جمیع از عامه و خصوصیت مثل شافعی
 و منقول است از ابن عباس و ابن مسعود و حسن و مجاهد و ابن سیرین و
 قتاده و صفیاء و سدی باین نحو که طلاق بدو در طهری که جماع نکرده باشد

۱۳

و حکم شریف
و حکم شریف

در آن طهر آن زن را و این طهر است که احصا میکنند و در آن رتبه از رتبه
و شماره خروج زن از عیال کفاح یعنی پس طلاق بدهید از برای عده زمان آن
عده که احصا میکنند و از عده ایشان و طلاق بدهید از برای حیض ایشان
که پیش از آنکه او را از عده و قرائت ایشان و اما بنا بر مذهب ابو حنیفه و اصحاب
او که عده را حیض میدانند نه طهر پس عینی او چنین خواهد بود که طلاق صحیح
بدهید ایشان را در قبل و پیش از عده و در حالی که مستقبل باشد عده
ایشان را و در بعد و گذشته باشد و این در وقتی است که طلاق داده
شود زن در طهر مقدم بر قرائت او را و اگر که حیضهای او باشد پس
طلاق داده شده است مستقبل و در بعد و او در این طهر است که
عجایب نگردیده باشد و پس و اگر از او رتبه عده او پس آید و درین صورت
این عبارت مثل عبارت آنکه بلیغ بقیت من المحرم یعنی مستقبلها خواهد
بود و مثل عبارت نواضات للصلوة و لبس السلاح للرب و قرائت
منسوبه بر رسول واقع شده که فی قبل عده تن و این قرائت نیز مؤید این
معنی است لیکن این قرائت قرائت شاذه است و حکم خبر واحد دارد
و قرائت مشهوره صریح در معنی اول است و دلیل شیعه و شافعی است
بر بطلان مذهب حنفیه چنانکه قاضی کفعمی اینست نه آنکه لام بعد
متعلق مستقبلات محذوف باشد و حق اینست که دلالت میکند بر اینکه
عده با طهارت است نه حیض و بر اینکه طلاق در طهر است و اینکه حرام است
طلاق در حیض از جهت آنکه امری از برای از حد است و آیا باطل خواهد بود طلاق
در حیض یا حرام است و صحیح و واقع محل بحث است از جهت آنکه نهی
فاسد منی نیست مطلقا یا نیست مطلقا یا هست در عادات و نیست
در محاملات یا تفصیلات دیگر و موافق اخبار را بنماید پس پس افاض
بلا نزاع عصا به اثنا عشره طلاق در حیض فاسد است با حضور و علم

باجماع صحابه

علامه استدلال

عاقده استدلال کرده اند بصحت خبر آنکه نهی در محاملات موجب فساد
نیست و خبر این خبر و آن چنانست که روایات متعدد و وارد شده از
قبل فاقده و عاقده در باب او و اینکه نقل او با نقل اخبار طلاق و دم او
مذکور میشود و روایت کرده بخاری و مسلم از قتیبه از زبیر بن سعد از ابی
از عبد الله بن عمر که طلاق داد زن خود را حال آنکه حیض بود تطهیر و عده
پس امر کرد رسول ص که مراجعت کند پس نگاه دارد او را تا پاک شود
و حیض شود زن او و حیض دیگر پس مهلت دهد او را تا پاک شود و حیض
خود پس بکاه داده که طلاق بدهد او را پس باید که طلاق بدهد وقتی
او را که پاک باشد مثل آنکه جماع کند او را و اگر پاک پس این عده است
که امر کرده خدای عزوجل که طلاق بدهند از برای او زن را و روایت کرده
نیز بخاری از سلمان بن حرب و روایت کرده مسلم از عبد الرحمن بن بکر
از نذر و هر دو روایت کرده اند از شعبه از انس بن سیرین که گفت
شنیدم از ابن عمر که میگفت که طلاق داد این عمر زن خود را حال آنکه حیض
بود پس یاد کرد این را امر از برای بنی ص پس فرمود آن حضرت که امر
کن او را که باید که رجوع کند پس بکاه ظاهر شود پس باید که طلاق بدهد
او را اگر خواهد و آمده روایت از علی بن ابی طالب هم از بنی ص که فرمود نرو
بکنید و طلاق بدهید پس بدستی که طلاق میلزد از و عرش و از نوای
روایت نزع شده بسوی بنی ص که فرمود هر زنی که سوال کند از شوهر خود طلاق
را در غیر شت و سختی پس حرام است بر وی بهشت و از ابی موسی
اشعری از بنی ص روایت شده که فرمود طلاق بدهید زن را که از ریه
و محل تمسک شدن پس بدستی که خدای عزوجل دوست نمیدارد و ذواتین
و ذوات را یعنی طول شوندگان از زنان و مردان را و از انس از بنی ص
روایت شده که فرمود قسم بطلاق بخورد و طلب قسم بطلاق نمیکند که منافق
و این احادیث اربعه منقول است از تفسیر نقلی و قاضی استدلال کرده

بامریجه در باب این بود و خبر اول آید در شان او بر صحت طلاق در
 حیض و این استلال مخفی نیست و او نیز که شاید رجعت بختی لغوی
 باشد نه بختی شرعی اصطلاحی و اگر اصطلاح بودی طلاق ثانی در کار نبود
 و حال آنکه امر بطلاق ثانی واقع شده اگر اراده طلاق داشته باشد و باید
 دانست که شبهه نیست در اینکه این حکم درباره دخول بها است و جهت
 آنکه طلاق قبل از دخول عده بر و نیست چنانکه در سوره اعراف واقع
 شده که قالکم علیهن من عده قعد و نهاده ظاهر آیه اقتضا میکند که هرگاه طلاق
 بدو در حیض یا در طهری که جماع کرده باشد در آن طلاق واقع نشود جهت
 آنکه امر مقتضی ایجاب است و این مذهب سعید بن مسهر و مسیب
 و شیعیه امامیه است و باقی فقها طلاق را واقع میدارند و اگر رجعت
 است و خلاف مامور به چنانکه صاحب جمیع البیان میگوید و حق نیست
 گفته شده بخوبی که او میگوید و سه طلاق بدعت است نزد ابو حنیفه
 و اصحابش و اگر چه واقع میشود و نزد محققین امامیه یکی واقع میشود
 نزد حصول شرایط صحت طلاق و حیض و نفثا بدعی است
 و ایضا طلاقات ثلاثه معا غیر بدعی است نزد شافعی و یکی از روایتین
 احمد و بدعی است نزد مالک و ابو حنیفه و یکی از روایتین احمد و واقع است
 با اتفاق کل ایشان بواسطه روایت ابن عمر و فیما فیہ و طلاق در طهر غیر جماع
 خواه آتستن و خواه غیر آتستن طلاق سنی است چنانکه صاحب کوشی
 گفته و علی بن ابراهیم گفته که مخاطبه دریا ایها النبی از برای نبی است و
 معنی از برای امت و ناس و احد نیست آنچه حضرت صادق علیه السلام فرموده
 که صدای من و جل معبود کرد و پنج خود را با یک اصنی و اسمعی یا جاره و در
 روایت ابی الجارود از ابی جعفر باقر علیه السلام آمده در قول خدا فطلقوهن لعلهن
 که عده طهر است از حیض و احصوا العده که عده از من بوده باین نحو است

که بگذارد آن

که بگذارد آن زن را تا حیض شود پس هرگاه حیض نشود پس ظاهر شد
 و عقل کرد طلاق بدو و او را یک طلاق بدون آنکه جماع کند او را و شاید
 بگوید بر طلاق هرگاه طلاق بدو پس اگر خواهی رجوع کند و شاید بگوید رجعت
 هرگاه رجوع کند پس اگر اراده طلاق ثانی داشته باشد پس هرگاه
 حیض شود و پاک شود و عقل کند طلاق ثانی بدو او را و شاید بگوید
 بر طلاقش بدون آنکه جماع کند او را پس اگر خواهی رجوع کند و شاید
 بگوید بر رجعت او پس بگذارد تا حیض شود پس ظاهر شد پس
 هرگاه عقل کند طلاق بدو او را مرتبه سیم و او در مابین اینها قبل از
 آنکه طلاق ثالثه بدو بگذارد مالکتر است بآن زن که خواهی رجوع کند غیر از
 آنکه اگر رجوع کند پس بخاطرش رسد که طلاق بدو اعتبار میکند باین
 طلاق داده قبل ازین و همچنین سنت در طلاق است که نمی باشد طلاق
 مکرر نزد طهر زن از حیض بدون جماع چنانکه وصف کردم و هرگاه رجوع کند
 پس شاید بگوید پس اگر طلاق بدو پس رجوع کند صاحب نخواهد کرد
 آنچه بخاطرش رسیده پس اگر طلاق ثانی بدو پس رجوع کند هر دو را
 بیک صاحب خواهد کرد آنچه بخاطرش رسیده پس اگر طلاق دهد این احد
 باقیه را بعد از آنکه رجوع کرده عده میدارد آن زن سه قعد و این سه
 حیض است و اگر حیض نمی بیند پس سه ماه است و اگر حمل دارد
 هرگاه وضع حمل او بشود منقضی میشود عده او و احد نیست قول صدیقی
 عزوجل که واللائئین من المحيض من لائئک ان اربعتم قعدتهن ثلثه
 اشهر واللائئ لم یحضن قعدتهن الضالته اشهر و اولات الاحمال
 اربعهن ان یضعن حملهن یعنی و زنانی که مائوسلند و حیض نمی بینند از
 زنان شما اگر پس و شکی بهم رسانند پس عده ایشان سه ماه است و زنانی

که حیض نمی بیند پس عده ایشان نیز سه ماه است و زنان آبستن عده
ایشان وضع حمل است که بزرگند و صاحب کثافت گوید که مراد از طلق
لحدی است که طلاق بدینند و طهری که جماع نکرده باشد در و پس که دارد
تا منقضی شود عده زن و این احسن طلاق است و ادخل است در سنت
و بعد طلاق است از عدم و ولادت میکند بر آنچه روایت کرده اند از ابراهیم
نخعی که صاحب رسول حد و سه میباشند که طلاق نند و طلاق سنت
که یکی پس طلاق بیند و اند غیر ازین تا منقضی شود عده و بود احسن نزد ایشان
از آنکه طلاق بدیند مرد سه طلاق در سه طهر و گفته مالک بن انس که نمی شناسم
طلاق سنت مگر یکی و مکرر و میباشند سه طلاق را خواه مجموع و خواه متفرق
و اما ابو حنیفه و اصحابش پس کرده داشتند آنچه زیاده بر یکی باشد و طهر
و احد اما متفرق در اظهار را پس کرده اند و جهت آنچه روایت شده
از بنی صمد که فرمود با بن عمرو و قتی که طلاق داد زن خود را در حیض که چنین کرده
نور اعدای غزو جل بیت سنت مگر آنکه استقبال کنی طهر را استقبال و طلاق
بدی و او را از برای هر قوی تطلیقه و روایت شده که فرمود آن حضرت
که اگر من پس خود را که مراجعت کند بخوی که گذشت و نزد شافعی تصویر
بیت در ارسال ثلاث و گفته که ~~سنت~~ نمی شناسم در عده طلاق سنتی
و بدین معنی و او مباح است پس خواهی ایراد کرده که آیا واقع میشود طلاق
مخالفت سنت در جواب گفته با و لیکن آنم است از جهت آنکه روایت
شده از بنی صمد که مردی طلاق داد زن خود را سه طلاق پیش روی آنحضرت
پس فرمود آن حضرت که آیا با زی میکند بکتاب خدا و حال آنکه من در
میان شما هستم و در حدیث این که گفته یا رسول الله خبر ده مرا اگر طلاق
بدین ثلاثا پس فرمود آنحضرت که درین هنگام غاصی شده خواهی بود و با این
میشود از تو زننت و از من نفل است که ~~کمی~~ نمی آوردند پیش او مردی را
که زن را

۱۳۲
که زن را سه طلاق کرده بود مگر آنکه او را مردی آورد از جهت زن و اعانه
میکرد و بر سه طلاق را و از سعید بن مسیب و جماعتی از صحابه تا عین
چنین نقل شده که هر که منی الفت سنت بکند در طلاق پس الفاع طلاق
کند در حیض یا سه طلاق کند واقع نمیشود و تشبیه کرده اند او را کسی که
وکیل کند غیر را در طلاق سنت پس وکیل مخالفت کند پس خواهی ایراد
کرده که اذا طلقت المرأة عامت و مشا و لم تدخل بها و غیر دخول بها از
ذوات اقراء و یا ثیات و صغار و حوامل است پس چگونه میسر است
تخصیص و ذوات اقراء دخول بها و جواب گفته که نمی بیند در اینجا
و خصوصاً و لیکن نا و اسم جنس است از برای اثبات از انس و این بیت
معنیست قایم در کل ایشان و در بعضی ایشان پس جایز است که اراده
کنیم بیا کل یا بعضی پس چون گفته شد فطلقوهن لحدی و ان تبت
که اطلاق شده بر بعضی که آن دخول بها از مقتضات باشد بحیض بافتاد
صاحب کثافت که حنفی است و ~~طهر~~ بافتاد و دیگران یعنی ای بنی صمد
گاه طلاق بدیند زنان را پس طلاق بدیند ایشان را از برای وقت
عده ایشان و احصوا العدة واحصوا وضبط کنید آن عده را بحفظ و کامل
کنید او را سه و مستقبل کامل که نقصان در و نباشد یا حد کنید اوقات طلا
را تا طلاق بدیند از برای عده و امر کرد عذای غزو جل با حجاب عده جهت آنکه
زن را در واقعیت که آن نفقه و سکنی باشد و مرد را حقیقت که مراجعت
و منع زن از زوج و نبوت نسب و ولد باشد پس احصا جهت تدکورات
ضروری باشد و انقوا احد ربکم و تبرسید از خدای غزو جل که پروردگار شماست
و غاصی او را و محشود در تطویل عده نوا بسطه زیادتی نفقه یا در تقصیر عده
از جهت طلب زوج و عده قعود مرأه است از طلب زوج و در مدت معتبره
در شرح و این باقرا می باشد و زنان که حیض بیند و یا بشهر می باشد در صغیره

که حیض نمی پند و مثل او می پند و اما صغیره که کم از نه سال باشد پس عده ندارد
صغره اما میوه یا لبه زاید بر بخانه در غیر قرشی و زاید بر شصت و در قرشی پس او
نیز عده ندارد و متوفی غنهار و چهار عده او چهار ماه و ده روز است و عده
ناله اقرا و اشهر وضع حمل است در حامله آله و متوفی غنهار و چهار عده او
اعدا جلین است و عده کنیز نصف عده قره در اشهر و دو فرد اقرا
و وضع حمل مختلف نیست در هر دو آله و خروج من من پوتن و آله و خروج
یعنی و بیرون کشیدن شما این زمان را تا منقضی شود عده ایشان از خانه
و مسکنی که ساکن بودند این زمان در آنجا قبل از عده که خانه شوهر باشد
و اضافت زن از جهت احتیاط بسکنی است و بیرون نروند نیز این زمان
هم از این خانه و جمع میان اخراج و خروج جهت آنست که شوهر آن را در
عقب ایشان از بیرون نکنند و از روی که اهرت محالست ایشان و از روی
حاجت بان مسکن و اذن نهند نیز اگر زن اذن بطلبند اشعار باینکه
اذن رفع حرمت نیستند و اینکه قاضی گفته که در صورت اتفاق انتقال غیر
است جهت آنکه حق ازین دو جای و رکنند ممنوعت جهت آنکه عده
نیز ثابت است که بجا و از هر دو کرده و همچنین زنان را لازم است که چون
نروند مگر از جهت ضرورت آله یا تین بغا حرمیه یعنی یا کسر یا هر
دو قرائت شده یعنی هر یک از آنکه ایتان کنند آن زمان بغا حرمیه و عمل زناست قیمتی
رسوایی ظاهر و هویدا یعنی زنا با عده و بعضی پس اخراج کرده میشود از جهت
اقامت حد و روایت شاعر از اول جواب بود و یا نذر او غش و دشنام و اذیت
از فاشه چنانکه در قرائت آبی واقع شده آله آن نقش پس حلال است شوهر آن
را اخراج ایشان با عده این عباس چنانکه روایت از حضرت باقر و صادق
ع و روایت کرده علی بن اسباط از ابی اظن الرضا ع که فرمود فاشه آنست
که اندازد او را کند اهل زوجش را و دشنام دهد ایشان را ~~و این~~ و بنا برین

نیز استثنای

نیز استثنای از اول خواهد بود و بعضی گفته اند که مراد از فاعله نشوز است پس اگر طلاق بدین روش از خارج مدخل جایز است و بنا برین نیز استثنای از اول خواهد بود و بعضی گفته اند فاعله خروج آن زن است قبل از انقضای عده و بنا برین استثنای از ثانی خواهد بود و بعضی گفته اند هر معیشتی ظاهره و کفالت محدود و احد یعنی دایم نخواهد بود از احکام طلاق و شر و طایع محدود خداست و من بعد محدود احد فقط ظلم لغت و هر که قصد کند و در گذارد از احکام خدا و طلاق بدین بغیر طریق فرموده خدا پس تحقیق که ظلم کرده بر نفس خود که او را در معرض عقاب در آورده بخروج از طاعت خدا او امر او لعل الله کیرت بعد از آنکه امر او فاعلی گفته یعنی نمی داند از نفس یا محرمی دانی تو ای نبی صیای ائی مطلق شاید که حادث کند خدای عزوجل بعد ازین امری که در رغبت در مطلق باشد بر رجعت یا استیناف و صاحب کو اشی گفته که امر مذمت زوج است و رجعت کردن اوست و در رجعت بعد از تطلیق و تطلیق متین و این دلیل است بر استحباب تفریق طلاق و صاحب کتاب گفته که امری که خدا احداث میکند است که قلب کند دل او را از انقضای محبت و از نفرت بر رغبت و از نفرت طلاق بندهم و مراجعت کند و معنی نیست که طلاق بدین طلاق عده و احصاء کند که نیز یا در رغبت کند و پیشان شود و رجعت کند و صاحب مجمع البیان گفته امر اطلاق محبت در میان طلقه اولی و ثانیه در میان ثانیه و ثالثه و رابع گفته هرگاه طلاق ثلاث در محلی احداث باشد معنی نخواهد داشت لعل الله کیرت بعد از آنکه امر او درین آیه دلالت است بر این که واجب در تطلیق محرمی نیز نیست و جمع میان ثلاث جایز نیست جهت آنکه خدا گفته فطلقوهن احدنهن و احصوا العده و تاکید کرده به اتقوا الله بر یکم فلاقعه و بعد از آن تفریق زوج کرده و در امر احد و لعل الله کیرت تاکید محدود و طلاق کرده و اعلام باینکه حق رجعت منقطع میشود و صحیح طلاق با آنکه رجعت باید که باشد بخود

لا تدرى صو

رغبته بعد از طلاق و باید دانست که طلاق سنت در اصطلاح شیعه است
 از هر طلاق که حرام نباشد و مقابل او بدعی است که عبارت از حرام باشد از طلاق
 مثل طلاق حایض یا عدم شروط یعنی عدم دخول یا حیض و نفاس و طلاق در
 طهری که جماع کرده باشد و در غیره یعنی یا پس و سه طلاق بدون رجعت در میان
 که جمیع حرام است که اگر چه اول جمیع است و این سنت بمعنی عام است و اما
 سنت بمعنی خاص پس است که طلاق بدیده و بکفر ادا تا از عده بدر رود و اگر
 خواهد مرتبه دیگر عده بدیده کند و در مقابل او طلاق عده است که طلاق بدیده در
 همان طهر یا زوج کند و جماع کند و در طهر دیگر یا طلاق بدیده و باز جماع کند و جماع
 کند و باز در طهر دیگر طلاق بدیده باین دستور و فرقی درین است که در طلاق
 عده ای در مرتبه نهم و ام مثبته می شود و در طلاق تنی اگر صد مرتبه بشود که در ام
 نمی شود و در احتیاج بحمل در مرتبه بیستم قریب نیست درین که هر دو محتاج بحمل اند
 و نیز علما اما می نمایند تا اینکه الا بعد از این یک مرتبه که او گفته طلاق تنی محتاج
 بحمل نیست در مرتبه شصت و پنج عده بدیده بدیده طلاق تنی کند و مستند خبر زاده
 و نیز گفته لیکن اگر قابل شده که این مازنی اند من الزامی است و ای
 من اینست و کاری نیست من ندارم اگر باشد و اگر نباشد و در اصطلاح و افضل طلاق
 طلاق سنت است نه عده چنانچه روایات وارد شده و اعتراضی که صاحب
 صحیح البیان نقل کرده که مدعی نزد جلال امر کرده بطلاق عده پس بگوید شما تمام
 میدارید طلاق سنت را بر طلاق عده پس جواب اینست که طلاق سنت
 نیز طلاق عده است الا آنکه اصحاب اصطلاح کرده اند در باب این دو قسم
 بنحو که گویند چنانکه مشهور است از اخبار در کتب ایشان و روایات ایشان
 و نقل شده از متقدمین ایشان مثل زراره بن اعین و بکیر بن اعین و محمد بن مسلم
 و غیر ایشان پس از آنکه روایت یونس است از بکیر بن اعین از ابی جعفر او
 که فرمود طلاق آنست که طلاق بدیده و مرد زن را بر طهری که در و طلع نکرده باشد و
 شاهد بگوید بر طلاق و مرد و عاقل بر تلبیقه پس او احق است بر رجعت آن زن

مادام که نکند

مادام که نکند در سه قریب این ملاقات است که امر کرده با و خدای عزوجل در
 و امر کرده با و رسول ص در سنت خود و بر طلاق غیر عده پس او نیست طلاق
 و از هر یک که گفت پرسیدم از ابی عبد الله ع از طلاق سنت پس فرمود
 طهر از غیر جماع بدیده و عدل و حایضیت طلاق بکند و شاهد و تلبیقه عده
 که آن قول خدای عزوجل است که تلبیقه عده پس بعد از آن و احصوا العده الا تدرأوا
 کرده من بن محبوب از علی بن زباب از زراره از ابی جعفر او فرمود و طلاق
 نمی باشد مگر ریختن یا بر طلاق عده پس و خبری نیست گفت زراره که قسم
 با ابی جعفر که تفسیر کن از برای من طلاق سنت را و طلاق عده را پس فرمود
 که اما طلاق سنت پس اینست که مرد و هرگاه اراده کند که طلاق بدیده خود را
 پس باید که اشهار بکند با و تا حایض شود و پاک شود پس هرگاه پس او را
 از حیض خود طلاق بدیده او را تلبیقه از غیر جماع و شاهد بگوید و شاهد را بر و پس
 بکند و تا بکند و اقراء او باین شود از و آن مرد درین صورت حایض و تلبیقه
 خواهد بود از خطبه کند تا اگر خواهد آن زن زن او خواهد شد و اگر نخواهد خواهد
 و بر آن مردست نفقه و سکنی آن زن مادامی که در عده باشد و این مرد و از
 یکدیگر میراث می برند تا منقضی شود عده و اما طلاق عده پس هرگاه اراده
 کند مرد که طلاق بدیده زن خود را طلاق عده پس باید که اشهار بکند تا آن زن
 تا حایض شود و بیرون رود از حیض پس طلاق بدیده او را تلبیقه از غیر جماع
 و شاهد بگوید و شاهد عدل او رجوع کند از و زرش همان روز را که خواهد یا بعد
 از و بچند روز پس از آنکه حایض شود و شاهد بگوید بر رجعت خود و موافقه
 کند و بوده باشد آن زن با او تا حایض شود پس هرگاه حایض شد و بچند
 رفت از حیض طلاق بدیده او را طلاق دیگر از غیر جماع و شاهد بکند برین نیز هر
 گاه خواهد پیش از آنکه حایض شود و شاهد بگوید بر رجعت خود شاهدین را و جماع کند

و بود و باشد آن زن با او تا به پند حیض سیم پس هرگاه بیرون آید از حیض سیم
 طلاق بر پدر او را بغیر جماع و اشتها گذرین پس هرگاه کرد این را پس این
 شد از و تا نکاح کند آن زن را زوج دیگر و روایات دیگر درین از اینجهت
 بسیار است پس معلوم شد که فطرتی بین اعدا تمیز مراد در و از عده
 طهر غیر جماع است خواه طلاق سنت باشد و خواه طلاق عده باشد که بکار
 از طلاق سنت بمعنی اسم باشد و نبودن طلاق سنت بمعنی اخلاص افضل
 منافی با یکریه نیست و ظاهر آنست که الا ان یا بین چنانکه گفتار اول
 است شش از هر دو میتواند بود باینکه تکلفی با منافی قواعد اصولی است
 و فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن معروف او فارقوهن معروف و
 استهدوا ذوی عدل لکم و ایتماوا الشهاده فیه ذلکم یوعظ به من کان یؤمن
 با بعد و الا یوم الاخر من یتق الله یجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث یشاء لا یحتسب
 و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدراً
 آیه و قیم است قراءت کرده محض از عاصم بالغ بغیر شون و امره بحر
 بر اضاف و باقی بالغ امره قراءت کرده اند بر رفع مع الشون بالغ و نصب
 امره و درینواذ قراءت نموده داود بن ابی هند بالغ بشون و بر رفع
 امره و بالغ امره نیز قراءت کرده مفضل بن یسب بالغ و بر رفع امره اما بالغ امره
 باضافه موافق مشهور بر پس ظاهر است و اما بالغ بشون و نصب امره پس باینکه
 بالغ بمعنی بالغ است و بمعنی حال مستقیل است و عمل نصب کرده بمفعولیت تقدیر بالغ
 امره یعنی باینکه یعنی میرسد و میرساند آنچه اراده دارد و ثبوت نمیشود او را امرادی
 مثل عارض مطهر و عارض نمیکند او را مطلوبی در خلیقه خود و بالغ امره بر رفع هر دو بنا بر آنست که بالغ رفع
 داده امره را بالغ علیت یعنی بالغ فیه امره رواست امر او یا امره مبتداست و بالغ
 خبره هم و بالغ نصب بنا بر آنست که حالت و امره فاعل بالغ است و قد جعل
 الله لكل شیء قدراً احتراق است یعنی پس هرگاه برسد آن زنان را اجل آن زنان
 یعنی آنوقت

و لا یمنع من حیض است
 یعنی عده عده من مثل لا
 یکدیگر با لوقتهای میزند
 و قتها ص ص

در این زمان است که
 عده عده عده عده عده
 با اراده و امره بالغ
 است بر ص ص

یعنی آنوقت عده ایشان که بر شرف شوند بر بیرون رفتن از عده نه آنکه بیرون
 روند از عده اگر بیرون روند دیگر ایشان را بشود بران را نمیرسد که رجوع کنند
 فامسکوهن معروف او فارقوهن معروف پس شما اختیار دارید که نگاه
 دارید ایشان را بر رجوع کردن در طلاق معروف و احسان و تنگی یا تنگی واجب
 است از برای ایشان از نفقه و کسوه و مسکن و حسن صحبت یا مفارقت
 کنید و بگذارد تا بیرون روند از عده و باین شوند معروف و احسان تنگی
 و بر بیعت کنند از عذر بر رسانیدن بایشان بر رجوع کردن و دیگر طلاق دادن
 تا مدت عده دراز شود و ایشان را سرگردان و حیران داشت باشد و این
 دلیل است بر فضیلت طلاق سنت و استهدوا ذوی عدل لکم یوعظ به من کان یؤمن
 کرد این دو صاحب عدالت را بر طلاق چنانکه بولیت از اینجهت
 و متواتر اهل بیت و شیعه امامیه است که استهدا در طلاق واجب است
 و بدون او باطل است و در نکاح و رجعت سنت است و بدون صحیح
 بر عکس دلیل سنت در نکاح و طلاق صحیح که کار دیو باشد و اگر کونه فطرت
 امر ظاهر در وجوب مناسب اینست یا آنکه شما بیکدیگر دو عادل را در طلاق
 و در رجعت بر سبیل طلاق خواه واجب و خواه نذوب و با اعتقاد و تنقیه
 هر دو نذوب و نزد شافعی واجب در رجعت و نذوب در طلاق تا واقع
 نشود از هر دو طرف انکار در وقت حاجت و متمم نشود مرد در امر آنک
 زن و تا نمیرد احدی پس باقی دعوی ارسف و زوجه کند وزن انکار
 رجعت نکند بعد از انقضای عده و نه مرد طلاق را و متمم خطاب است
 با مسلمین و قیاده گفته خطاب است با احرار و ایتماوا الشهاده عده
 و اقامت کنند و بجا آورید و بر بای دارید شهادت را ای شهود عده و از
 برای محض رضای او و با و تقرب بخدا جمیع نه طلب رضای شهود دلونه
 طلب مقام از شهود علیه و نه غرضی از اغراض سوای اقامت حق و دفع
 ظلم مثل کونوا قوا من البیض شهداء عده و لوعظی الفکیم ذلکم یوعظ به من

یعنی آنوقت عده ایشان که بر شرف شوند بر بیرون رفتن از عده نه آنکه بیرون
 روند از عده اگر بیرون روند دیگر ایشان را بشود بران را نمیرسد که رجوع کنند
 فامسکوهن معروف او فارقوهن معروف پس شما اختیار دارید که نگاه
 دارید ایشان را بر رجوع کردن در طلاق معروف و احسان و تنگی یا تنگی واجب
 است از برای ایشان از نفقه و کسوه و مسکن و حسن صحبت یا مفارقت
 کنید و بگذارد تا بیرون روند از عده و باین شوند معروف و احسان تنگی
 و بر بیعت کنند از عذر بر رسانیدن بایشان بر رجوع کردن و دیگر طلاق دادن
 تا مدت عده دراز شود و ایشان را سرگردان و حیران داشت باشد و این
 دلیل است بر فضیلت طلاق سنت و استهدوا ذوی عدل لکم یوعظ به من کان یؤمن
 کرد این دو صاحب عدالت را بر طلاق چنانکه بولیت از اینجهت
 و متواتر اهل بیت و شیعه امامیه است که استهدا در طلاق واجب است
 و بدون او باطل است و در نکاح و رجعت سنت است و بدون صحیح
 بر عکس دلیل سنت در نکاح و طلاق صحیح که کار دیو باشد و اگر کونه فطرت
 امر ظاهر در وجوب مناسب اینست یا آنکه شما بیکدیگر دو عادل را در طلاق
 و در رجعت بر سبیل طلاق خواه واجب و خواه نذوب و با اعتقاد و تنقیه
 هر دو نذوب و نزد شافعی واجب در رجعت و نذوب در طلاق تا واقع
 نشود از هر دو طرف انکار در وقت حاجت و متمم نشود مرد در امر آنک
 زن و تا نمیرد احدی پس باقی دعوی ارسف و زوجه کند وزن انکار
 رجعت نکند بعد از انقضای عده و نه مرد طلاق را و متمم خطاب است
 با مسلمین و قیاده گفته خطاب است با احرار و ایتماوا الشهاده عده
 و اقامت کنند و بجا آورید و بر بای دارید شهادت را ای شهود عده و از
 برای محض رضای او و با و تقرب بخدا جمیع نه طلب رضای شهود دلونه
 طلب مقام از شهود علیه و نه غرضی از اغراض سوای اقامت حق و دفع
 ظلم مثل کونوا قوا من البیض شهداء عده و لوعظی الفکیم ذلکم یوعظ به من

مثل و استهدوا
 تبالعم ص

کان یومین مابقه والیوم الآخر انما ان است که تحلیص بر اقامت نماید
 باشد لوجه الله و از جهت قیام بقسط و عدل و بر شاد شدن یا بر کسب آنچه
 در آیه مذکور است ای محشر و گروه مکلفین آنچه که بنده داده شده است
 یا هر کس که بوده باشد ایمان دارنده بخدا و بر روز آخر که روز قیامت
 باشد و تحلیص مؤمنین جهت آنست که ایشان مشفق میشوند بر مؤمنین
 و مقصود ایشانند تهنیت گیر و ایشان نیز جزا منتهی و باطل میشوند و عظم
 بواجب بر عتبت در ثواب او و ترک عقاب او و است بفعول و ترکش
 و عظم بعبثت با استحقاق مدح و ثواب است بر فعل او و عظم در معای
 بر عکس این و من تبق الله جعل له محراباً و یرزق من حیث لا یحسب و است
 کرده علی بن ابراهیم از محمد بن مسلم با سند خودش که گفت پرسیدم از ابی عبد الله
 الصادق ع از قول خدای عزوجل و من تبق الله جعل له محراباً و یرزق من حیث
 لا یحسب فرمود آن حضرت که یعنی روزی که عیب پیدا شود او را خدای عزوجل
 از راهی که کان ندارد در دنیا ی خودش و این جمله و من تبق الله جعل له
 محراباً که جمله اعتراضیه باشد و کما سابق از اجراء امر طلاق بر شست و آنرا اند
 آنچه بنی کرده از وصیرگی یا نعمتاً از طلاق در حیض و اضرا بمعتده و اخراج از مسکن
 و نقدی حدود و کتمان شهادت و معنی چنین خواهد بود که و هر کس برسد از
 خدا پس طلاق بدو طلاق سنت و اضرا نکند بمعتده و بیرون نکند او را از
 مسکن و احتیاط نکند و اشهاد نکند میگرداند خدای عزوجل از برای او محرابی را آنچه
 در شان او رواج و شوهر است از نعمها و افتاد و در مضایق و تکلیفها و کفالتی
 و فرجی او را رود دهد و میدهد او را خدای عزوجل خلاص و روزی میدهد او را از
 وجهی که حظ و تکلیف به او و کتمان نداشته باشد که از آن تمنا و چیزی برسد هرگاه
 و فایده کرده باشد مهر و حقوق و نفقات را و کشته باشد مال و خانه
 بونده بر اتفاق از منتهای نسبت بسیار متقین و کفالتی از مضرت های دنیا و آخرت
 فرسیدن بخیر دنیا و آخرت از راهی که کان نداشته باشد روایت شده که

رسول سؤال

رسول سؤال کرده شد اگر کسی که طلاق بدو هزار طلاق یا سه طلاق یا او
 محرجی هست یا نه پس خواند حضرت رسول ص در جواب این آیه را که و
 من تبق الله یعنی فیطلق للسنه جعل له محراباً یعنی بالمرأه و از این بناس
 نقل شده که مردی طلاق داد هزار طلاق پس گفت ابن عباس که این
 تفسیریه از خدا پس نکرد آینه از برای خود محرجی یا بن شد آن زن از تو و
 دنیا کنی گناهی و انیمیت در کردن تو و جایز است که این جمله جمله باشد
 که آمده باشد بر سبیل استظهار نزد ذکر مؤمنین و ذکر موعظه ایشان یعنی
 که ترسد از خدا میگرداند از برای او محرجی و محلی از نعمهای دنیا و آخرت و از
 رسول ص روایت شده که خدای عزوجل میگرداند از برای متقی محرجی از شهادت
 دنیا و از گردا بهای هرک و سكرات او و از شادید روز قیامت در وقتی
 فرمود آن حضرت این را که این آیه را خواند و باز فرموده آن حضرت
 که درستی که من می دانم هر آینه آنست که اگر فرایند مردم او را هر آینه کافی است
 همه را که ان و من تبق الله تا آخر باشد پس همیشه آن حضرت میخواند
 این آیه و اعاده میکرد و روایت کرده اند که عوف بن مالک الاشجعی ایسی
 کردند مشرکین پس او را که سالم نام داشت پس آمد بخدمت رسول ص
 و گفت ای سرکردند پس مرا مشرکین و شکوه کرد بحضرت فقر و فاقه خود را
 پس فرمود آن حضرت که شام بگذرد نزد آل محمد ص مگر قری پس بر سر از
 خدا و صبر کن و بسیار بگو از قول لاجول و لا قوه الا بالله پس عوف
 چنین کرد از آثار این قول پس ناله و فتنی که او در خانه خود بود که نزد
 پسرش برود در خانه را و با او صد شتر بود که غافل شده بود از دشمنان
 رانده بود سالم شتران را و گر نجات آمده و آورده بود پس نازل شد این
 آیه و در روایت دیگر وارد شده که آمد پسرش با چهار هزار گوسفند که

اینست که اگر شکل شود بر شما حکم ایشان و ندانید که چون عقد میدارند پس
این حکم ایشانست و بعضی گفته اند که اگر شک کنید در خون زنان رسیده
بسن یا سن که آن شخصت سال است و پنجاه و پنج سال است که آیا آن
خون حیض است یا استحاضه پس عده ایشان سه ماه است و هرگاه
این حکم مزایب بهر باب باشد پس نیز مزایب بهر اولی باشد این حکم و الا بی علم
بخصیص مرد صغیر است و معنی عقد تن نطفه اشهر است که حذف شده
پس کل اینها چون مخالف طریق اهل بیت است و لغو و بی اثر است
است و اولات الاحمال اجلیان ان لیضعن حملهن یعنی زنان صاحب حمل که
آنها را باشند هرگاه مطلق شوند اجلیان یعنی آنها عده ایشان آنست که وضع
کنند حمل خود را و بناید این عباس گفته که این در باب مطلقات است خاصه
چنانکه روایت از ائمه هدی علیهم السلام که شوهرش فوت شده باشد اگر حامل
باشد پس عده او بعد از اجلیان است اگر چهار ماه و ده روز بگذرد و زاییده باشد
اشهر است و وضع حمل را و این مسعود و ابی بن کعب و قناده و اکثر فقهاء گفته اند
گفته اند که عام است در مطلقات و متوفی عنها زوجه پس عده هر دو وضع
حمل است و اگر زن حامل باشد بعد از زاییدگی احوال نیست از برای مردان تا
زایید مرد و در اجابت آنکه فرموده ان لیضعن حملهن و روایت کرده اند اسی ایامی
که هرگاه زاییدگی را قطع عصمت او شد از زوج و مابین شد و جایز نیست که عقد
کنند بقیه خود از برای بختی زایید آن دیگر را و اگر زنی که شوهرش مرده زایید پس
از چهار ماه و ده روز واجب است که صبر کند تا چهار ماه و ده روز بگذرد و طفل
کرده اند که روایت کرده ام بلکه که شیعه است که زایید بعد از وفات زوجه
بجدرت بس یا اگر در دم این را از برای رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود ان
حضرت که تحقیق که محل شد آن زن و از عده برآمد پس شوهر کند و کفاح کند و کفاح
و صاحب کواشی و کشف مستفی اندرین که آیه عام است در حکم مطلقات
و شوهر مرده چنانکه این مسعود گفته و در صدر رسیده و سرگذشت و درین که حکم

بر عموم این اولی است از محال نفقت عموم و الذین تیوفون منکم و یذرون
ارواجا حبث الیکم عموم اولات الاحمال بالذات است و عموم از و احوال بالکلی
است و حکم معلول است در پنجاه خلاف آنجا و حبث الیکم بصیبت بیست که
شیعه نیست الطارث وضع حمل او شد بعد از وفات زوجه پس بختی کند و فرمود
که حضرت که نزدیک کن که قدرت منقضی شد چنانکه گذشت و حبث الیکم این آیه نازل
او تا آخر است پس تقدیم او تخصیص است و تقدیم آن آیه دیگر بنا بر عام است
بر خاص و اول راجع است بواسطه اتفاق بر و کلام این همه مشغول منی است
بر اجتهاد و ترجیح جهت تعارض و این وقتی است که لغو من فاطمه بر خلافتش
از اهل بیت هدی نباشد و حال آنکه لغو من از اهل بیت وارد است بر خلافت
و بر تقدیر و مراد از آیتین و این که دلالت که محال است با وجود فاطمه لغو است
و شوهر من یقی احمد و هر کس که تیرسد در جمع آنچه اگر کرده با و خدا را و میل
از خدای عزوجل پس طاعت کند خدا را در و رعایت کند جمیع حقوق احکام
آله را چنانچه این امره لیه امیکر اند خدای عزوجل از برای او از امر و کار او آسانی
را یعنی آسان میکند بر او امور دنیا و آخرت را یا بعربی عاجل یا بعوضی آجل و آسان
میکند بر و مفارقت ایشان او از اله هموم و غموم میکند از دل او و نیز روزی و
میکند و کریم را را اگر کار او کمی کشاید و شاید درین را از او زایل میکرد و اندک
امر اقد از له الیکم و من یقی اقد یکفر عنه سیأت و یعظم له اجر آیه است
دلالت یعنی آنچه ذکر شد از احکام طلاق و رجعت و عده و غیره از خصوص خدا
بعد مای مختلف امر خدای عزوجل و حکم و زمان اوست که نازل کرده بسوی شما
و هر کس که تیرسد از خدای عزوجل در احکام او طاعت خدا و رعایت حقوق
احکام او و عمل آنچه نازل کرده از احکام و محاذی بر حقوق واجب از اسکان و ترک
ضار و نفقه بر حوامل و اتیان امر و مضاعف و غیره یکفر عنه سیأت مستوجب میشود
آنکس که تکلیف کند خدای عزوجل از وسایات و بدیهای او و بر طرف کند از و بواسطه آنکه

او از سطلاق و باین شد پس امر کرد عیاش بن ابی ریحبه و صحابه را تا بیام
 را که اتفاق کنند بر و بپایان گفتند و احدی نیت ترا از نفقه پس
 فاطمه بیعت رسول خدا ص و یاد کرد قول ایشان را پس بگردانید از برای
 او نفقه مگر آنکه حامل باشد فاطمه گفت پس اذن طلبیدم در انتقال پس
 داد از برای او پس گفت من بیرون روم از آن خانه و انتقال کنم بر رسول
 خدا ص فرمود نزد ام کلثوم و او اجمعی بود که گذارستم خبرهای خود را نزد او و نمی دید
 او را پس همیشه آنجا بودم تا عده بسر آمد پس کساح کرد مرا رسول خدا
 ص با ساقین زید زهری گفت فرستاد بسوی او مروان بن حکم قبیله
 بن ذویب را و سؤال کرد او را ازین حدیث پس گفت مروان که شنیدیم
 این حدیث را مگر از زنی و روید باشد که من افتد کنم بعضی که یافتیم ناس را در
 پس گفت فاطمه در وقتی که رسید با و قول مروان میان من و شما قرآن کنم
 است خدا و فرمود لا تخفوا منهن من یؤمن بالله و یومر بالحق بعد از آن
 امر او گفت فاطمه این از برای کسی است که از برای او مراجعه باشد و کدام امر
 و مراجعه حادث میشود بعد از سطلاق و این آن زشتی که ترک گفت ترک
 قرآن و سنت میکنم بقول زنی و حال آنکه ترک قرآن و سنت کرده است
 در محلی گفت قول زن چنانکه معلومست و لا تضاروهن فی نفقتهن علیهن
 و داخل مکنید بر ایشان ضرر بگو تا بهی در سکنی و نفقه و کسوه از جهت طلب
 اضرا و تحقیق بر ایشان تا بیرون روند مثل نشاندن کسی که موافقت با آن
 نکند با ایشان یا مثل مکان ایشان بخیری یا نه بعد از آن از مسکن آنجا کافی
 باشد از جهت جلوس و خوابیدن و طهاره ایشان و تنگ مکنید بر ایشان تا
 متغیر نشود و سکنی بر ایشان بقول ابی مسلم یا تنگ مکنید بر ایشان بر وجه
 کردن در اخرا یا مقرر تا مصیقت شود بر ایشان کار و یا ملی اسازید ایشان را
 بر فردادن و از شما خلاص شدن و آن کتب اولات حمل فانفقوا علیهن
 حتی یضعن حملهن و اگر بوده باشند این زنان مطلقه صاحبان حمل و آبستن
 پس اتفاق کنید بر ایشان تا مگذارند و وضع کنند حمل خود را و بزانند جهت
 آنکه عده

۱۴۱ آنکه عده ایشان با نفقه و وضع حمل است و زانند ایشان پس امر کرده فاطمه
 غزو حمل با اتفاق بر مطلقه حامل خواه رجوعی باشد و خواه باین اما این نفقه از
 برای حمل است آیا یا از برای حامل درین خلایق واقع است در میان علما امانت
 و در بعضی صورتها فایده دارد و در کتب فروع مفصل است و بر بعضی ضعیف
 بخوبی می آید که هرگاه هر مطلقه نفقه از برای او واجب است پس فایده دارد
 شرط و آن کن اولات حمل و لهذا اصحاب کشف که ضعیف است نقل کرده
 و جواب گفته که فایده او دفع و هم است که بنا را اگر کسی بگوید که نفقه ساقط
 میشود هرگاه بگذرد مقدار عده زن غیر آبستن پس نفقی این توهم کرد و ظاهر است
 که کالت جواب و بودن آیه دلیل از برای امانت و شافعیه چنانکه فاضل گفته و نیز
 ظاهر است حق در جواب سؤال آنکه نقل کرده که حال حامل شوهر مرده حیث
 و جواب گفته که مختلف میباشد و اکثر آنرا آنکه نفقه ندارد بواسطه وقوع
 اجماع برین که هر یک که بگوید نفقه ساقط است که هر کس مرده شود و نفقه
 بر مردی از زن و ولد صغیر واجب نیست که اتفاق کنند بر و از مال آن
 مرد بعد از فوتش پس همچنین است حامل و از علی و عبدالله و جماعتی
 نقل کرده اند که واجب گردانده اند نفقه را بر حامل تا وضع حمل در صورت تنوفی
 عنها و زوجها و ظاهر شد فاطمه امشال از کلام خودش زیرا که هرگاه آیه عام
 باشد و نقل از حضرت امیر مرموعه باشد استدلال او در مقابل بقیاس
 صحیح ترین است و ما معقول فان ارضعن لکم فالنوعان امور پس یعنی پس
 اگر شیرین بدهند از برای شما این زنان مطلقه و لدی را از غیر خودشان یا
 از خودشان بعد از انقطاع عصمت در حیثه خصوصاً بعد از بیعت پس
 بدهید بایشان اجراً و مزدی ایشان را یعنی اجره امثال یا بدهید راضی به
 پس حکم ایشان درین معنی حکم طووره و دایکانت و جایز نیست نزد
 ابی حنیفه و اصحابش استیجاب از ایشان مادام که باین نشوند و جایز است
 نزد شافعی و اصحابش و اینست که بحدوث این خطا است بحد و زن و ایام

مثل زیاد و صاحب الجبر و نادى اصحاب النار يا انكدر آية تقی می و نایضی باشد
تقدیر که فتنه بنای دنیا با طوع و القسط و السیف و سایر البایا و محاسباتی الایرة
یعنی پس عذاب گردیم ایشان را در دنیا بقطر و کرسکی و شمشیر و سایر مصیبت ها و طایا
و محاسبت گردیم در آخره صاحب سختی ایشان را و بعضی گفته اند صاحب شد بد است
که در و عفو نباشد و صاحب کثافت گفته جایز است که مراد احصا و سلمات و قصا
او باشد برایشان در دنیا و اثبات آنها در ضایع و حفظه و آنچه اصحاب شده باشند
از عذاب در عاجل دنیا و عنت و آنچه عطف بر شده صفت قرینه باشد یعنی اهل قیمة
و اعدا الله جواب بکاین باشد فداقت و بال امره و کان و عاقبة امره خیر
آیه تکلم است پس چنینند اهل آن قریه ثقل و عقوبت کفر و معاصی خود را و بود
و آخر کار ایشان زبان کاری بطنی که هیچ سود در دنیا باشد که آن خسران دنیا و آخرت
باشد که آن پائش اعدا الله هم عذاب باشد یا بدیعتی مهتیا و آمده کرد خدای عزوجل
از برای ایشان عذابی سخت که آن عذاب نار باشد و این دلالت میکند که مراد
عذاب اقول عذاب دنیا باشد اعدا الله هم عذاب باشد یا بدیعتی مهتیا و آمده کرد خدای عزوجل
الذین آمنوا قد انزل الله الیکم ذکر آیه تکلم است صاحب کثافت گفته که الله
الله هم عذاب باشد یا بدیعتی مهتیا و آمده کرد خدای عزوجل از برای مهترب بودن او
و بیان است از برای آنچه موجب تقوی است که در فائز او اعدا الله واقع شده که
گفته شد مهتیا و آمده کرده از برای ایشان این عذاب را پس باشد از برای ایشان
این عذاب ای صاحبان عقول را چه و مکنید شما مثل آنچه کردند این جماعت نازل
شود شما آنچه نازل شده باین جماعت ای صاحبان عقول که صاحب این صفتند
که مؤمن و ایمان آورنده هستند و تخصیص مؤمنین بیکر جهت آنست که ایشان
مشغول میشوند باین که کار پس اندا کرد خدای عزوجل و فرمود قد انزل الله
الیکم ذکر آیه یعنی بدین تحقیق که انزال کرد خدای عزوجل بسوی شما و گری و مراد
از ذکر جمع گفته اند و آنست و بعضی گفته اند رسولت چنانکه نقل کرده اند از حسن
و روایت کرده اند از حضرت ابی عبد الله الصادق علیه و متواتر اخبار را باین طهار

یستم

نهم

است که ذکر

است که ذکر در قرآن مجید حضرت رسولت ص و اهل کرمایم که اهل بیت
حضرت رسالت پناهم رسول الله علیه آت الله مینات لخرجهم الذین
آمنوا و عملوا الصالحات من الظلمات الى النور و من یؤمن بالله و عمل صالحا
یدخل جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابد اقد احسن الله لوزن
آیه تکلم است فداقت کرده این عامر شای و نایضی فتنه بنون و فداقت کرده اند
باقی یا جهت تقدم اسم بطریق تنسبت و نون بطریق التفات و رسول الله و از
یا جبریل است و بدل است از ذکر ابدال کل الکل بواسطه آنکه وصف کرده شده
تفاوت آیات خدا پس کویا انزال او در معنی انزال ذکر است پس صحیح است
ابدال از ویامر او از ذکر شرف است از برای آنکه واقع شده که و آنکه گفته که کثافت
و لفظ کثافت پس ابدال شده از و محو باین معنی که کویا فی گفته شرف است یا عذاب الله
یا بر آیه عند ذی العرش ملکین یا کرد آینه شده از جهت کثرت ذکر خدا و عبادت او
که کویا ذکر است یا مراد ذکر است یعنی ملکین مذکور در اسماءها و در امتهایهم
یا دلالت کند انزال بر اسرار محذوف باین تقدیر که انزال الله الیکم ذکر اسرار رسول
یا عمل کرده ذکر اعمال محصور در صفای باین تقدیر که انزال الله ان ذکر
رسول یا ذکره رسول و فداقت شده رسول برفع تقدیر رسول و لخرجهم عت
است از برای انزال چنانکه صاحب کثافت گفته و فاضی گفته که اذکر جبریل است
عز وجل کثرت ذکر او یا جهت نزول او ذکر کرده و آنست یا جهت آنکه مذکور آنست
در اسماءها یا صاحب ذکر است بمعنی شرف که آن محمد باشد ص جهت مواظبت
او بر تلاوت قرآن یا تبلیغ او و تقدیر خدا از انزال او یا نزال از جهت ترشح یا جهت
آنکه مسبب است از انزال وحی بسوی او و ابدال کردند از رسول از جهت بیان
یا مراد او و فداقت و رسول مقصوب است بمعنی شرفی مثل اسرار ذکر الرسول
که مقصود ذکر باشد یا بدل او بر اینکه بمعنی رسالت باشد و تیلو علیه حال باشد از اسم
اعتدای صفت رسول باشد و صاحب جمع الپان گفته که نصب رسول است و جبر

دهم

یانی آنکه رسولا بآل باشد از ذکر او درین صورت رسول جبرئیل خواهد بود و جایز است
 که محمد باشد و دوم آنکه مفعول ذکر باشد و تقدیر بر رسول بقرینه انزال احد الیک و ثانی
 رسول مفعی او محمد است و سیم آنکه مفعول ذکر باشد تقدیر بر رسول احد الیک رسول
 و رسول درین صورت احتمال جبرئیل و محمد هر دو خواهد داشت و در وجه اول جایز
 است که مراد از ذکر شرف باشد یعنی ذکر او که صاحب کواشی گفته که اگر رخصت رسولا
 بمضری باشد چنین خواهد بود که در رسول رسولا و جایز نیست که اهل کتب رسول را از
 ذکر او با وصف خواهی کرد و اگر در رسول یعنی در رسول پس خدمت شد و اوقات
 رسول شد تمام او پس رسول همانا ذکر خواهد بود و همچنین وقت مکن در اینجا
 اگر رخصت دهی رسول را بیکه گویی انزال کرد بسوی شما آن ذکر رسول پس محل
 تیلو تا برین لغت خواهد بود یا حال پس تعلیل که انزال و ارسال انبوال خود که
 لیخرج الذین آمنوا و عملین ابراهیم گفته ذکر اسم رسول خدا احد است چنانکه در
 حضرت که اهل ذکر با سیم و حق اینست و تیلو قرینه است از برای آنچه انیمه
 مطابق متواتره فرموده اند که ذکر حضرت رسول است و بویاقی تغییر بر است
 و بطریق تفسیر برای که مراد اینست باطل است و تفسیر آنست که بیان مراد
 احد بکنند و این مخصوص حضرات انیمه اطهار است صلوات الله علیهم
 یعنی فرستاده ایم خدای عزوجل بسوی شما ای جماعت مؤمنین ذکر می صاحب
 شرفی مذکور در میان ملائکة آسمان همیشه در ذکر می را که رسول است بسوی
 شما که آن محمد است که تلاوت میکند و میخواند بر شما آیات خدای عزوجل
 را مبینات که آن آیات واضح و بیدار و ظاهرند لیخرج الذین آمنوا و عملوا الصالحات
 انزال کرد از جهت آنکه بیرون آورد جماعتی را که امان آورده اند و عملها و صالحات و تیلو
 کرده اند بعد از انزال یعنی تا حاصل شود از برای ایشان آنچه بر انداخته امان و عمل
 صالح از جهت آنکه ایشان وقت انزال مؤمن بودند و بعد از انزال تبلیغ مؤمنین
 یا آنکه بیرون آورد جماعتی را که داشتند و شناخته که ایمان خواهند آورد و عمل

صالحا کردند

صالحا کرد و آنکه فاضل گفته که یا مقدر کرده که ایمان خواهند آورد و موافق مذهب
 جبرئیل است و موافق مذهب حق صورت ندارد من الظلمات
 الی النور از ظلمات ضلالت و کما ای بسوی نور هدایت یا از ظلمات کفر
 بسوی نور ایمان یا از ظلمات جهل بسوی نور علم و ایمان نور است و هست
 آنکه مؤدی میشود بسوی نور فقر و قناعت و بهشت و کفر مؤدی میشود بسوی
 فقر و ظلمت جهنم و من یؤمن بآیه و عمل صالحا یجعله خات خیر می باشد
 الا نه را خالین فیها آیه او هر که ایمان بیاورد بخدای عزوجل و عمل صالحا و نیک کند
 خدا داخل میکند او یا خدا میفرماید که ما داخل میکنیم او را در بیت انما که در قهای
 او سایه افکنده که جاری و روان است از زیر آن جنات یعنی در زیر آن جنات
 از برای او از هر عمل و آب زلال کواری که میخواهد و ایمان این مؤمنین و روان
 جنات همیشه ابد الا با و قد احسن الله ذکرنا تعجب است و غفیل
 مروز می مؤمنین را از نواست یعنی تحقیق که نیکو گردانیده خدای عزوجل از
 برای مؤمنین بخدا و عمل صالحا روزی در او را و او را احسن آنچه بدیده ای
 احدی را و این غایه مبالغه است در وصف نعمت بهشت آنقدری
 خلق بسوی است و من الارض مثلین بنیر الی الامر من حق لتعلموا ان الله
 علی کل شیء قدیر و این است ذرات مشهوره مثلین است بنصب
 که سطح باشد بر سطح سموات بقدر و خلق مثلین فی العدد و من الارض
 و و کما است غیر مشهوره برقع است تا امتداد باشد و فی الارض جنبان غفر
 و الله الذی میمند او خبر است یعنی خدایتان خدای که خلق کرده و او را
 بهفت طبقه آسمانها را و خلق کرده از زمین مثل بهفت طبقه آسمان در عدد
 نه در کیفیت و چگونه زیرا که اگر چه آسمان و زمین در آن شش و هشتاد و یک
 در بعضی کیفیات مختلفند و در قرآن آیه که دلالت کند بر اینکه ارض بهفت طبقه
 است مثل آسمان نیست مگر این آیه بقول بعضی و آسمانها بعضی بالای بعضی است
 و اما زمینها پس قومی گفته که بهفت طبقه است بعضی بالای بعضی مثل آسمانها

و این محل جالی نیست
 یا حالت از زمینها
 و این آیه قد احسن الله ذکرنا تعجب است و غفیل
 و این آیه قد احسن الله ذکرنا تعجب است و غفیل

و روایت کرده ابو صالح از ابن عباس که هفت زمین است که بعضی فوق بعضی
 نیست و جدا میکنند میان ایشان از دایره و سایه می افکند همه را آسمان و روایت
 کرده عیاشی باریک و خود از حسین بن خالد از ابی الحسن که گفت بسط کرد
 گفتن خود را پس صبح کرد و زمین خود را بر و پس فرمود که این زمین دنیا است
 و آسمان دنیا بر و قیامت است و زمین دویم بالای آسمان دویم بالای آسمان
 دنیا است و آسمان دویم بالای او قیامت است و زمین سیم بالای آسمان دهم
 است و آسمان سیم بالای او قیامت است تا ذکر کرد چهارم و پنجم و ششم
 را پس فرمود و زمین هفتم بالای آسمان ششم است و آسمان هفتم
 بالای آسمان ششم است و زمین هفتم بالای آسمان هفتم است و اینست
 قول خدای عز و جل سبع سموات و من الارض مثلها من حیث انک صاحب جمع
 الدیان نقل کرده و بعضی گفته اند که میان هر دو آسمان پانصد ساله است
 و خلقت هر آسمان چنین است نیز و زمینها مثل آسمانها است
 و صاحب کواشی نقل کرده از ابن عباس که در هر زمینی آدمیت مثل آدم
 شما و نوحیت مثل نوح شما و ابراهیمیت مثل ابراهیم شما و عیسی مثل عیسی
 گفته که معنی این است که در هر زمینی خلقت مراد ابراهیم که از برای ایشان
 سادات و بزرگانند که ایستاده اند بر ایشان کای آدم و نوح و ابراهیم و عیسی
 در ماکانینست و وقت در اینجا اگر استیفا کنی از ما بعد و نکرانی او را
 لغت از برای ما قبل که آن چنینست از ما پیشتر است یعنی فنانی می شود
 امر و صاحب امر حضرت رسول است که بر روی زمین است و بعد از او
 امام زمان و فانی می شود و امر از بالا از میان آسمانها و زمین پس فانی می شود
 تا برین که نیست که نازل میشوند ملائکه با و امر الهی بسوی انبیاء و ائمه یعنی
 او نیست که نازل میشود امر میان آسمانها و زمینها از خدای عز و جل کجای
 بعضی و موت بعضی و سلامت زنده و هلاک دیگری و تو انگری فانی و نکر
 دیگری و در مثل امور و رفیق حکمت و صاحب کشف گفته یعنی جاری میشود

امروزه

امر خدا و حکم او میان ایشان و سلطنت او نافذ است و ایشان و از
 قیاده نقل است که در هر آسمانی و در هر زمینی خلقت از خلق او و امر است
 از امر او و قضایست از قضا او و بقول بعضی نزول امر آنجاست که
 تدبیر کرده میشود در ایشان از عجایب تدبیر او و بدایع تقدیر او و از این
 عیاشی نقل شده که ما فی بن الارزق سؤال کرد او را که آیا در زمینها
 خلقی هست گفت نعم گفت پس جهت آن خلقی گفت یا ملائکه
 است یا جن و ازین کلام ابن عباس ظاهر میشود نقص او و جهل او
 و نادانسته و نشنیده از واجب الاطاعه مؤتیه من عند الله ربیع
 بود که کم کردن مخصوص در چنین امور و قزاد است شده نیز لای امر خود
 لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر یعلو او تعلو ابیا و تبارک و تعالی و روایت
 شده یعنی تا بداند یا تا بداند که درستی که خدای عز و جل بر هر چیزی قادر و
 توانا است بند بر کردن در خلق سموات و ارض و استلال کردن
 باین بر آنکه صاحب ایشان قادر لذاته و عالم لذاته است چنانچه فرموده و
 ان الله قد اعطاه کل شیء علما ~~یعنی و درستی که خدای~~
 عز و جل تحقیق که و و گرفته برستی و هر چه از حقیقت عالم یعنی مخلوقات او
 ممتازند از برای او بمنزله چیزی که حاظر کرده باشد با و پس هیچ چیز از او
 فوت نشده و فرو گذاشت نکرده از او و همچنین است و لا یحیطون بشی
 علما یعنی نیست بمنزله چیزی که حاضر باشد او را علم بکلیت چیزی پس نه
 باشد که گویا حاظر کرده و او را علم لتعلموا اعطت است از برای خلق یا تبارک
 یا مفعول که شامل هر دو باشد بواسطه آنکه هر یک ازین دو دلالت میکنند
 بر کمال قدرت و علم خدای عز و جل و علی بن ابراهیم ~~که گفته اند~~ که احد الذی خلقی
 سبع سموات و من الارض ثلثین بشرک الامم منهن دلیل است بر آنکه
 در زیر هر آسمانی زمین است و راه این استلال و تحقیقش که هر چند
 بنص نباشد چنانکه ظاهر کلام اوست خالی از خفای نیست و در تفسیر آیات

گفته ص

این سوره بر تقدیری که یازده آیه باشد چنین است که مذکور شد اگر چه بطریق
 دیگر نیز احتمال دارد بنا بر آنکه فواصل این سوره مختلف است و این عدد
 آیات او محال خلاف شده خلافی چنین و بقولی که دوازده آیه باشد ظاهر است
 چنانکه صاحب جمیع البیان گفته و ترتیب کرده که با جعل خروج را آیه ثانیه گرفته و باطل
 شدی قدر آیه ثانی باشد و علی بن ابی القاسم تا آخر و این عامر شامی و همگی الیوم الاخر را
 آخر آیه ثانیه گرفته و بنا برین اگر خروج را آخر آیه نیز باشد عدد آیات سیزده خواهد
 بود و الا دوازده و یا اولی الالباب را نیز جمیع آخر آیه گرفته اند و بنا برین اگر هر
 دو سابق را اعتبار کنند عدد آیات شانیه خواهد شد و این مذکور شد
 و اگر احدی را اعتبار کنند عدد سیزده خواهد شد و اگر هیچ یک را اعتبار نکنند
 دوازده خواهد شد سوره تحریم مذنی است و دوازده آیه است
 باجماع و فضل این سوره که ابی بن کعب روایت کرده از رسول ص که فرمود هر
 که قرائت کند سوره یا ایها النبی لم یحرم ما احل الله لک را عطا میکند او را
 خدای عزوجل توبه نصیح خالص صادق موضوع است چنانکه مذکور شد و بیان
 فصل صحیح در سوره طلاق گذشت بس
 یا ایها النبی لم یحرم ما احل الله لک تبخی مضات از و احک و احسن
 رحیم آیه اول است و حرام قبیح منعی از فعلت بنی از و نقیضش حلال
 است که من است بحسن طلق باذن و دفعش و تحریم بان است
 که این شیء حرام است و لا جائز نیست و محرم ایجاب منع است از فعل او
 طلب است و ازین است بمعنی که طلب استعمال بغیر حق است و سبب
 نزول آیت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقى

الحمد لله الذي فاض منه عوالم الاحداث والابدان وترتفع به راسخ
الكلون والافتراع اتقن بحكمته نظام العالم بسبع الرسل والانبيا
ونصب الاولياء والادوياء ليتسنى للنفس الطليقة الانسية
المقصودة من الخلق اهتداه الى الله والروحانية من حفيضة منارة
الطريق الطليقة والتمسك بها حتى يخرج الى اوج المعرفة والكمال وذروة
القدس والجلال والتحلي بصفات الالهوت والتحلي في صفات
البلوت فيحيي من حي عن بنات الآيات والاخبار الباهرات
الموتية فالله قدس به العقول الزاهرات التي هي العدة القصوى
والدليل والمقصد ويملك من يملك عن بنات المعجزات في خوارق
العادات بعد ما خرج عن فطرة الله التي فطر الناس عليها وتفتت
العقل التي جبل عليها ليتعد الى الفوز الى الحق والطريق الطرق السبل
ولا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حمدا ايضا به في حور عينه الرضخ
وبوازن كرسيه الواسع حمدا يليق بجلاله ولا يلائم صنوف افضاله و
اشكره على آياته ونعمائه وسوانح الفضائل والفواضل وكراماته

العلق الجاني والشرطي الجاني

والصلى

والصلوة على ما هي الرشد والرشاد ما هي آثار الكفر والفساد والفساد
والموتى بنين الشيع القويم مشيداً ركان الصراط المستقيم
خاتم المسلمين وسيد الأولين والآخرين أصلي صلوة لا تعدوا على
وَرَمَى قَوْمِي عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ لَعَلَّ كَذَلِكَ إِذَا كَانَ الصَّلَاةُ عَلَى
خِدِ الْجَبَلَيْنِ بَنِي وَمُوسَى مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوَلِينَ وَالطِّينِ وَبِرَّ الْبُؤْدِ وَالْطِّينِ عَلَى
رَسُولٍ أَوَّلٍ مَنِعَ الْبُؤْدِ وَاشْرَقَ الْأَنْوَارُ وَالنُّورُ بِنَجْمِي
هُوَ الشَّامِخُ الشَّارِقُ الَّذِي سَرُّهُ جَمْعُ الْأَنْوَارِ بَعْدَ شَرْعِي
هُوَ الْبَارِقُ الْأَوَّلُ الَّذِي مِنْ بَرِّهِ الْعَالِي الْبَارِقُ تَعْلِي
هُوَ الَّذِي خُجِرَتْ مِنْهُ فَضْلُ طِينَةٍ فَوَضْلُ طِينَاتٍ مِنْ بَنِي وَكُنْ لِي
نَسِيمٍ وَضَعْتَهُ فَاكُ الْإِلَهِ الْعَلِيِّ عَلَى طَيْبِ الْبَلْبَانِ بَابِي وَافْضَلُ
ضَمِيرِي الْبُؤْدِ رَحْمَةً وَبِرَّيْنِي إِلَى حَيْثُ كَانَ الْبُؤْدِ نِيَّافُضْلُ
يَكُونُ فَوْضُ الْخَلْقِ حَوْلَ دُرِّي مِنْبَرِيهِ الْمَاءِ رَبِّ نَجْمِي
وَعَلَى الْإِلَهِ الْخَبِيرِ وَذَرِيَّةِ الْأَطْهَارِ الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهَّرَهُمْ
طَهِيرًا سَيِّدًا وَنَبِيًّا وَخَلِيفَةً الطَّاهِرِ الطَّاهِرِ الْبَدِيدِ الْبَابِ مِنْ تَحْتِ سَيِّدِ الْمُسْلِمِينَ
وَسَيِّدِ الْوَسِيَّةِينَ عَلَى ابْنِي طَالِبٍ وَأَوَّلَادِهِ الْأَيْمَةِ الْأَحَدِ عَلَى شَرِّ الْأَيْمَةِ الْإِبْرَارِ
وَالْعَالِمِ الْإِخْبَارِ أَوْ سَيِّدِ الْإِبْرَارِ وَخَلَفَا الْوَسِيَّ الْخَيْرَ وَعَلَى أَصْحَابِ الْقَائِمِينَ
الْمُقَدِّسِينَ لِأَنَارِهِ الْعَالَمِينَ الْإِخْبَارِ الْمُقَدِّسِينَ كَمَا طَوَّرَهُ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ
وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ صَلَوَاتُهُ دَائِمَةً وَرَامَ الْبَلَدِ وَالْمَهَارِقَ قَائِمَةً بِقِسَامِ الْفَلَاحِ
الَّذِي دَارَ الْأَنْدَ وَطَائِفَتِهِ لَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا

卷

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

تحت إشراف شيخنا الميرزا محمد باقر المجلسي
في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٤٥
في مدينة قم المقدسة
بمطبعة المطبعات الخيرية

كان من الآمين بلدة طيبة ومقام كريم مشابة للناس في جنة النعيم
فبعد ما فرغنا من هذا المقام الشريف والبلدة المنيفة من اداء المنا
والطاعات والواجبات والعبادات في الايام المعلومات في المشاعر
من البيت والمقام والمنى والمشعر العرفات ودعونا الله تعالى في الايام
المعدودات في منطآن استجابة الدعوات في الملا والطلوات
في هذه المشابهة المشرفات وادينا المعلومات والقرارات الى
الحق مواعين عليها بالعبادة والعبادات طالين من الله القبول
بالدرجات والتجارب والرجوع الى الامل والعود اليها مرة ثانية
ومرات كئنا نطوف متفرقا في زيارة الامام الميرزا محمد باقر
الفاضل القاطنين في هذه البلدة الامين الماسوقين الى هذا

القصص

٩٤٩
القصص القصص الشريف من سائر الاقطار في هذا الموسم الكامل فاجتهدنا
من اهل هذه الطرم المعظم والكن في هذه البلدة الكريمة والامن سائر الحاج والمتميزين
من سائر الاقطار من اهل الارضين في هذا الموسم الميمون الذي كان
السنه السابقة على القرآن الانظم القوسي الدور من السنن الذي كان من
الهجرة بعد الالف على اثنين وسبعين يكون مجتهد ومن تار العلم اوجبه
من زنا والفهم بل كلهم كسوفون وصاحب كتب محسنة يمكن
جامعون للكتب بمحاكاة اكمل اطراجهل اسفار اقلنا قضينا من مكي كل حاجته
وسبح بالاركان من هو واسع وقضينا الوطن من الحرم الاالي ودعنا البيت
الحرام احرمنا لزيارة الميرزا محمد باقر رسول الامام وسيد اهل الاسلام رسول
التقليد وسيد الكونين سيد ولد آدم فخر العالم ولزيارة اولاده العز الكرام
والائمة الهدي الابرار العظام وقطعنا القيان في طودونا المهامة حتى قدنا
على بلدة هي عز البلاد ومنية هي مدينة سيد العباد عواليها معالي القواسم
السلامة وسوافلها شرب العز وشعر الكرامته قد سيد الاولين الذين
وستقرا انصا وعلما المهاجرين دار الهجرة ومهبط الوحي والاشرف على منافع
ارباب العلم واصحاب التأويل محطه حال ارباب الخرد الكمال وعلما واصحاب
البصيرة والاقبال فراينا جنته هي جنة الطين وبلدة هي سيد البلدان فرنا
سيد التقليد والقبول الزمر والائمة الهدي وسائر اهل البيت الطيبين

فوقه بحمد الله وعونه زيارتنا في محل القبول واتبع مني بل الرخصة وشمال ال
من وجبات السؤال اقام الدخول وتشرح واشخ الفيض والعناية من مبط
اللطيف والهداية قصيرا بحمد وعونه في هذا المتنام مغبوطا مشعونا
بالزيارات والعبادات في السجدة الذي هو مبط الفروضات وكنا ساري
من محو الفيض العليم ورواج اللطيف الجسيم الا انه يحصل لنا الاوقات في بعض
الاوقات والحالات وهو حال اداء اهل هذا البلد الامين واذا هم للزنا
والوارد من صوب اهل بلادنا الانجمن وظهرت كلام سيد الارباب
اللقاء والحق رقت الجنتا المباركة ومراقد الكرام كبر الكف الاباليه والكرم
اعلا من اصناف شتى وطوائف متفرقة لا تعد ولا تحصى تولدوا من اثنين تولد
البعول من الحليج ~~مختلفين~~ ضعفاء العقول ضعفاء الفهم يتبدلون
تبدل الاربهم ويغيثون نفشل لذنا في شانهم الاربهم اربهم وهم كاهن
الا اربهم السعيا ولكن لا يشعرون ~~في~~ في هذه الحال متفكر في شان هذه
البلاد المرمية واحوال هذه الرجال اذا انا برجل صبيح اليوم والمذكر لم النفس والود
فانصل الطوية صافي العقيدة فتكلمت معه فاذا هو مجرد فاروشين
تلايات على القلبي الكوا في العمليات الرياضية والاحكام كاستاد
وفي الغزو العدد والحساب استاد والبشر في الانشا والشعر اصمعي الزنا
وفي القرائات والمناسبات دستور الدوران كما ملاني العلوم الحقلية
والشرعية ~~بمقتضى~~ الاصلية والفروية صاحب الحيا ~~مطابق~~ مطابق

والدين

٩٥
والدين احمد بن تاج الدين الموقوت في مدينة الرسول صانه اقدت على انشا
الدم القبول واحلته في الدين محل القبول فكان بيني وبينه محبة عظيمة و
صدقة وخيمة ومجارات ومجاملات وملاطفات كثيرة فاني
في طي هذه المجاورات كتابي ~~في~~ في الحصول جامع في الاصول الحق الاثني
عشرية الحاوي للاعتقادات الحققة من هذا المذهب الحق في سائر ابوابه
في الاصول من مخرقة الصانع وصفاته وعدله وحكمته وافعاله في النبوة
والامامة والمعاد وما يتعلق باسره الابواب وكتاها جامع في
الفروع الحققة الاثني عشرية حاويا لجميع ابوابها واراها من كتب الزيدية
من فرق الشيعة كتابا من هذا القبيل جامع لجميع ما ذكرنا عطية الثاني
من الكتابين الجامع للفروع الحققة ارشاد الاذنان الى احكام الايمان
لعلمامة العلماء والفقهاء قدوة الفضلاء والكبراء من علماء الشيعة
الامامية الاثني عشرية جمال الحق والحقيقة والدين مطهر الحلي تفرده الله
بغفرانه ونظرت في الكتب الاصولية فلم اركنا جامعاً مفصلاً
مقصوراً على مسائل بل بعضها مختصرات وبعضها مشون ومخترة
لا يشفع منها وحدها وبعضها اشتملت على مسائل اخرى غير ما له ورايت
ان اصنف كتاباً جامعاً لاصول المذهب الحق الامامي الاثني عشرية مقتصر
على المسائل الاعتقادية والاصول الاسلامية معروضاً عن الفضول
سما هو المسؤل فصنفت هذا الكتاب بحون الملك الوهاب

والدين

وسميت من هاج اليقين في اصول الدين ومعراج الايمان الى دوح
العرفان ~~التي هي مرتبة من مراتب العلم~~
وجعلته تحفة خلدت لسلطان الاسلام ظل الله على الامام مالك رقاب
الامم سلطان سلاطين العرب والجم على خواقين الافاق ثمرة شجرة
الخلافة بالاستحقاق امين الله في الارض على سياسته العباد ووجلس
سرياً خلفاً في احسن البلاد افضل اولاد سيد المرسلين ثمرة من
~~افلاك~~ امير المؤمنين صاحب السلطنة الكبرى والخلافة العظمى
السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن
الخان شاه عباس الثاني الصفوي الموسوي بهادر خان انا الله
برنامه وفاد على الخالدين ملكه وبره وعدله واحسانه وانصل ملكه ورفاهه
بزمان صاحب الزمان وخليفة الرحمن وجعل ملكه والمكيد وام
الليل والنهار و دوران الفلك الدوار خان وقعت في درجة
القبول فهو غاية الاموال وان لم تصل الى رتبة الاتقات والعناية
فالطاف العليم واحسانه الجبر بالنسبة الى الفاضل العام سيما بالعلماء
في غاية الغاية وما انا اشرف في المقصود مشوفا على الملك المعبود
الله المستعان وعليه التكلان ~~فان قول~~ وزينت الكتاب على
ومحسن مقالات ونجاة اما المقدمه فعنها يجب تقديم المسادي
وليس تحسن تقديم المسائل اما المقالات فاما المقالة الاولى في معرفة

الصانع صفاته

الصانع وصفاته وعدله وحكمته والمقالة الثانية في معرفة فعل الصانع وحسن
الفعل وقبحه وترتيب الموجودات مراتبها وايضا في معرفة المقالة
الثالثة في اثبات البتة والبنى والمجرة وما يتعلق بها والمقالة الرابعة
في اثبات الامة والامام والكرامات وما يكون من هذا القيل والمقالة
الخامسة في اثبات المعاد الجسماني والروحاني وحال الاشياء والسعادات
وما يتم اليها وما هي الخاتمة ففيها ينشرف عقلية ونقلية ~~بما يستحق~~ اذية
يجب الاعتقاد بها ونقل الدلائل والمطلقات فيحصل بها الى ان ينتهي
كتابنا هذا ومنه العون والعناية في البداية والنهاية وهو موجي نعم الكوكل

المقدمة ~~بسم الله الرحمن الرحيم~~ ضبط العلوم وترتيبها

لا شك ان كل علم ومعرفة اما متعلقة بكنهية عمل او افعال او اسمي على انظار
والثاني علم على العالم النظري اما علم بموجبه لا يحتاج الى المادة اصلا لا في
الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني لا ولا في العقل على ما قالوا لان كل شيء في
العقل لا يحتاج الى المادة وان كان محتاجا في التحمل اليها فان كان محتاجا في التحمل
اليها يصير علمه لا يحتاج في العقل فيدخل في الآلهي ويخرج من الرياضات
منه فيستقضي مثله في الطبيعة ايضا اللهم الا ان يكون المراد بالعقل
المعنى الاعتيادي فيستقيم ادلاو الثاني اما ان يكون علما بامور يحتاج في الوجود
الخارجي الى المادة ولا يحتاج في الوجود الذهني اليها اي الى المادة المعنوية

وان احتاجت الى المادة المطلقة مثلا لا يحتاج الفلك في الاحكام التعليمية
في التحصيل الى ان من غيب او حديد او ذهب وان احتاج في التحصيل الى امر
في متدبره وكرهى كخلاف الشمس والاشنان مثلا في الاحكام الطبيعية
فانه يحتاج الى حصول المادة المعينة مثل اللحم والعصب غيرهما واما ان مادة
الشيء من ان الله المراد بالمادة المعينة بالطل لان موضوع الرياض في المقابلة
والحدود بها في العقل لا يحتاج الى المادة اصلا لا المعينة ولا المطلقة فخطا
في هذا منشاء الخطأ وتحقيقه ان المقدار مثلا لوجوده في عقله ووجوده في
خارج وهو بالوجود العقلي عبارة عن مهية المقدار فيه والحيث عنه هذا الاعتبار
لا شك ان من العلم الالهي كادركه الشيء في اول الهيات الشفا وحيث عنده
جعل من الهيات في مقامه فيها ووجودها الى ان هو من التعليمات وموضوع
الرياضي وهو هذا الاعتبار لا يحتاج الى المادة المعينة ويحتاج الى المادة
المطلقة قطعا لان في التحصيل غير معترى من المادة اصلا بل التجريد من المادة
بالكلية هو مخصوص بالعقل فقط بل كل شيء هذه الوجودات الثلاث تجري
فيه ما ذكره بالجملة للتعليمات بل هي الهيات التي تعلق بالمادة كما قالوا ان
خصور المادة ليس بالزمن فيها لكنها منتزعة منها ما تنفصل عنها بالوجود الخارجي
من عوارض الاشخاص الخارجية والحيث عنه بحيث من الاشخاص والبريات
المادية وفيها الحيث غير منتزعة اليه لا بحيث لا ينتج كاللطف في اقطار
درج العلوم والمعارف المدونة وكلها منادياتها فظهر الخطأ في البطلان اولا
بل علم ما هو يحتاج الى المادة المعينة في الوجود الخارجي وفي الوجود الفيزيقي كما سن
الثاني وهو الاحتياج في الوجود الذهني دون الخارجي فطاعة لا تنفصل قالوا

ثلاثة اقسام

ثلاثة اقسام لها والقسم الاول هو المستمى بالعلم الالهي بالمعنى الاسم الثاني هو
المستمى بالرياضي والثالث بالطبيعي اما العلم الالهي بالمعنى الاسم هو
القسم الاول من العلم النظري فله قسمان لاننا ان يكون علما بامور لا يقارن المادة
اصلا كما لا يحتاج اليها كما لو احب الوجود تعالى شانه والملائكة الروحانيين ومحمد العرش
المستحقون عند الفلاسقة بالعقول المجردة فالعلم بالامور المجردة المحضة التي لا يقارن
المادة اصلا هو المستمى بالعلم الالهي بالمعنى الاخص وهو اشرف العلوم وادنىها
طبعا وهو الكافل بمعرفة اقدار تعالى وصفاته وما يلزم ذاته لعدم على تفصيل
واما ان يكون علما بامور لا يحتاج الى المادة لكن تقارن المادة للمقارنة
الاحتياج من تقارن الاتفاق كالعلم بالوجه والكثرة والكلية والجزئية والوجود
المهية والعالية المعلولية وسائر الامور العاقمة وفيها القسم هو المستمى بالعلم
والفلسفة الاولى عند الفلاسقة والامور العاقمة عند المتكلمين وليندر العلمين
مسائل وفروع واجزاء واما العلم الرياضي وهو القسم الثاني من العلم النظري فهو
بالقسم الاول في اربعة اقسام لان الامور التعليمية التي هي محتاجة في الوجود الخارجي
الى المادة المعينة ومن محتاجة في الوجود الذهني الى المادة المعينة لانها مادية الوجود
في الزمن وامور تعليمية التي العلم الرياضي علمها بالاسم تعليمية ايضا هي من باب
الكم وهي اما عفا وروا اعداد وكل منها اما مجرد واما مادية فيصير اربعة العلم
بجملتها قسمين الاقسام الاربعة للعلم الرياضي فالعلم بالمقدار المجرد هو العلم
المستمى بالهندسة والعلم بالمقدار من حيث عروضه للاصحاب المادية التي
هي الاعداد والكم والكليات والعنصرية وغيرها هو العلم المستمى بالعلم

الهيئة والعلم المقدر المحرور هو العلم المستعمل في علم الحساب والعلم بالمعدن
 حيث هو وضع للنظم الموقوفة على البعد مختلف مثل البعد الذي لا يربح
 او البعد الذي لا يخسر او البعد الذي لا يكل او البعد التثني او متساوية على الخارطة
 التي تحصل منها المقامات والاشياء الشبكات والادوات المشهورة الموقوفة
 وهو العدد المادي فهذا العلم هو العلم المستعمل في علم الموسيقى وهذا هو القسم الرابع
 من الاقسام الاربع للرياضيات في القسم الاول منها هو المشهور في هذا المقام
 تنقيح وازالة التثوين ~~والاكتفاء ان البحث~~
 عن مهيت المقدار والعدد وتحقيق حقيقة او مهيت وجودها هو العلم
 الاولي لانها لا يحتاجان من هذه الوجوه الى المادة اصلها في الخارج ولا في الذهن
 لان وجودها في هذا البحث في الذهن هو الوجود العقلي لا الجاني المحتاج اليها
 واما البحث الرياضي عنها فهو منها من حيث الوجود الجاني الذي اما وجودها
 كالموجود متضمن في خصوص المادة كخط التعلق بالمادة مستمرة مشروطا بطول
 كما هو شرط في الاحساس فالمقدار بهذا الاعتبار في المثال الذي هو امر جزي
 الاكلى ان لا يخطأ من حيث المقدارية والتقدير وقطعنا النظر عن عروضة
 الاجسام وغيره فهو المقدار المحرور المتجرد من غير في هذه الملاحظة وعدم امره
 معه وهو الموضوع لعلم الهندسة والبحث في عروضة عن انواعه وعن عوارضه
 الذاتية وعن عوارضه الذاتية الذاتية والجزئية تخص في المسائل تخصا
 لا يربح عن نوع الموضوع العلم فان خصص بقية عوارضه عن نوع الموضوع
 بحيث صار اخص منه فهو موضوع علم آخر تحت هذا العلم الاخره ولا من مسائل
 فن انجزا علم الهندسة معرفة احكام المثلث والمربع والمثلث الدائري وما يتبع

فيها

١٥٢ فيها من الاشكال وخطوطه المذكورة وزواياها واسرارها يتعلق بها وفيها
 من الاشكال والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية وما يرتبط بهذا العلم علم
 الاكرو علم الاكرو المتحركة وعلم الكرة والاسطوانة المشهورة بالمتوسطات بين
 علم الاصول الذي هو علم الهندسة وبين المجسطي الذي هو كفايل علم الهيئة
 المحرور والملازم الاعمال المشهورة الضرورية في الاحكام وعلم الخروطات وعلم
 المناظر وعلم الارشاد يتعلق الذي هو البحث عن اصول علم الحساب وموضوعه العدد
 كما ان علم الهندسة هو البحث عن اصول علم الهيئة وموضوعه حجم المقدار
 ولذا اوكلها اقليدس في الصور في كتاب واحد وسماه بكتاب الاصول
 وبان الفرق بين الفريية والجزئية وان ايها اجزا لعلم الهندسة وايها
 فروعها كالملا وعلم اخر سيجي في مقام منه في تمة الضبطات والعدد وحده الفرز
 وكذا تحقيق موضوع العلم وموضوع المسئلة وتبته الثاني الى الاول اقسامه
 فدا واما المقدار اذا لا يخطأ في المثال عارضا لا مخرضا اعتبرنا عروضة الامر لا
 معه فلهذا هو المراد بالمقدار المادي مع هو بهذا الاعتبار موضوع علم الهيئة
 ولذا قالوا موضوعه الاجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وادواتها
 وصكيفة فصفها وترتيبها وحركاتها ووجهات حركاتها وما يتعلق بها من
 هذا القليل واعلم ان علم الهيئة على ذكره القداما وكما برنس
 وبليكيوس على ما ذكره في المجسطي هو الهيئة المحرورة المحفظة التي هي البحث
 عن الدوائر المحرورة عن الاجسام ولذا لم يلتفت فيها الا الى الدوائر وكيفية
 وقوعها وداراتها وتقاطعها واتحاد حركات الكواكب على هذه الدوائر

وهذا الكتاب القادح في حصة الضبط

والمدارات كالأفلاك المادية وغيرها وما التفت إلى كيفية انقسام اجسامها إلى
 بؤر الدورات الموهومة من حركات الكواكب كيف كانت حتى لو كان فلا يتجلى
 وكانت الكواكب متحركة فيها على هذه الأبعاد المخصوصة والمركبات المخصوصة في الزمان
 التي كانت كان الانقسام الموهوم والضوابط العملية ~~في النجوم~~ في النجوم
 بلا توقف وتعتد لكن ذكرها على سبيل ملء دعوى حكم ذكرها في البلا
 او برهاناً حسيّاً او آفاً عياداً ذكره اميل باربان ودعوى بلا يتفعلى
 يكون علم الهيئة تاماً كاملاً ويكون هيئة مجردة من ذلك ويكون موضوعه المقدار
 المادى الجائى الى الذي هو كائن فلا يمتد الى الاجرام العلوية والسفلية من حيث
 المقدار بل المقدار من حيث العوض فيهم انطبق على ما ذكره المتأخرون
 من الهيئة المجتمة وبأنه ان المتأخرين لما رأوا طول الدلائل الهندسية
 والمقدّمات الكثيرة الأكرية والاصولية وصعوبتها ومع صعوبتها اصل الدلائل
 والمطالب ومغشيتها على المتبدين افرزوا المسائل والمطالب من
 علم الهيئة واستقروا الدلائل وجعلوها على مفردات البدوين ومنفقوا
 فيها كتاباً ورسائل لكن ~~مختصراً~~ صوروا هذه المسائل الغير الملهمة والدعاوى الغير
 المبينة في مصور الاجسام الهيولانية لا المتقارير الجيالية وذكرها ابان تلك
 والتأويلات المتتمات والكواكب وغيرها فصارت هيئة مجتمة وصار علم
 ناقصاً على حكايته محضه وجرأه هو المبرهن المذكور في غيره وعلى هذا فيكون
 موضوعه الاجرام العلوية والسفلية من حيث المقدار والمركبات
 غيراً ولكن لا ينافي في قسمه التبع للرياضي ولا كون موضوع علم الهيئة هو المقدار

المادى لا الجسم

المادى لا الجسم لان القسمة المربعة المقتضى للقدها ولا منافاة ثم ما ينطبق تحت
 علم الهيئة علم المسالك والممالك ومعرفة القبلة ومعرفة الاعمال النجومية من استخراج
 لقوائم الكواكب وضع الدساتير واستخراج الجوال المواليد وطوال الاختيارات
 والسين وتيسير التقاويم والدرجات والطوال وغير ذلك من الاعمال في ضبط
 الاوساط والعقيدات والمطالع ومواضع الكواكب في الطول والعرض في
 ضبط العروض وغيره مما هو من هذا القبيل ومعرفة كيفية وضع الارصاد والاعمال
 منها ومعرفة سائرالات الارتفاع والقبلة واتخذ الطالع وغير ذلك من جملة
 ذلك علم وضع الاسطرلاب وصنعة وعلم معرفة الاسطرلاب وكيفية استخراج
 منه ومن معظم ما ينطبق تحت علم الهيئة وينقسم اكثر هذه المسائل علم الرياضات
 ومعرفة ما وتحقيق فرعيها وفروعها بالنسبة الى علم الهيئة سيجى في مقام عدناه
 سابقاً واما العدد فهو كالمقدار ايضا له هيئة وحقيقة عقلية مجردة محضة فالجود
 عند اعتبارها في الوجود العقلى المحض من العلم الالى بلا شك ولوجوده في الجاني
 اكلياً فيتعذر باعتباره وجوده واهل اكثر وليس في عدد آخر وليس عليه زيادة
 ناقص ومساو وغير ذلك فان اعتبرناه بهذا الوجود الجيالى وقطعنا النظر
 عن غيره وعروضه لمقارنته اياه كالنظر التاليفي والوضع في البسوت المربعة
 الوقية وغير ذلك فهذا هو الماد الجبروتية وهو موضوع علم الطب
 الذي هو واحد العلوم الاربعة المنقسمة اليها علم الرياضى بالقسمة الاولى ومنها

استغفری لای

[illegible]

عبد العالي العالم الكلي شاح القواعد وقد شتهر على بعض المعاصرين فذكر
الثاني من صنف الاول وهو فسطح كالمظفر بالرجوع الى اسناد صاحب المعالم وغيره
ومنها ما اخبر به شيخ زمانه الزاهد العابد البذل مولانا عبد الله بن الحسين
القمي عن الشيخ الاجل نعمت الدين خواتون العالم علي بن الشيخ نور الدين
علي بن عبد العالي ومنها ما اخبر به جماعة ممن بالاعلام منهم القاضي ابو الشرف
ومولانا محمد قاسم والشيخ الاجل عبد الله بن جابر العالم عن الشيخ الجليل
صاحب المعارف والاهم مولانا درويش محمد وعن الشيخ جابر العالم
وهما من الشيخ نور الدين علي رضي الله عنهم ومنها ما اخبر به جماعة من الفضلاء
منهم الشيخ بهاء الدين محمد والعلامة الفهامة القاضي نور الدين محمد والشيخ الجليل
يونس بن ابراهيم عن العلامة الفهامة الشيخ عبد العالي بن ابيه الشيخ
علي بن عبد العالي العالم الكلي عن الشيخ زين الدين علي بن الحارثي عن شيخ
علما لنا المحققين ارسطو الانبياء والمرسلين السعيد الشهيد محمد بن الشيخ
الاجل علي والشيخ نور الدين علي بن عبد العالي العالم الكلي يروي عن ابن عم
الشهيد محمد بن الحسين بن محمد بن داود الشيرازي المؤيد بن الحسين بن الحسين
عن الشيخ الاجل فنياء الدين علي بن شيخنا الشهيد بن ابيه محمد بن علي بن
المؤيد عن السيد الاعظم علي وقاف الحسين عن الشيخ الفاضل علي بن علي
عن الشيخ شمس الدين القزويني عن السيد حسن بن ابوبكر عن الشهيد ابن
علي وعن ابن المؤيد عن جماعة كثيرة بوساطة قليل وكثير عن الشهيد
عن جماعة جمة من الفضلاء الاعلام منهم نور الدين محمد ابن العلامة علي الاطرا
حجة الله على العالمين جمال الدين الحسن بن الشيخ الاعظم سيد الدين يوسف

بن المطهر

بن المطهر الحلي والسيد الاعظم عبد الدين عبد الملك السيد الاجل العلامة
تاج الدين محمد بن القاسم بن معية الحسين الديلمي والعلامة الفهامة مولانا
قسط الدين محمد الرارسي والسيد الاجل الاعظم احمد بن محمد بن زهرة الحلبي
والسيد الاجل مهتاب بن سنان الهندي وغيرهم من العلامة بن ابيه يوسف
ومن شيخ علما لنا المحققين الشيخ نور الدين علي بن القاسم جعفر بن الحسين بن
يحيى بن سعيد قدس الله عنه عن السيد الاعظم شمس الدين فخر بن محمد
الموسوي عن علي بن السكون والشيخ الاعظم عبد الرؤوف بن ابيه احمد بن محمد
بن ابوبكر عن السيد الاجل بهاء الشرف الى آخره في اول السند في اول الصحيفة
الكاملة وعن السيد تاج الدين عن صفى الدين بن محمد عن ابيه السيد جمال الدين
القاسم بن معية عن عميد الرؤساء من السيد الاجل الى آخره وعن السيد تاج الدين
باسانيد متكررة عن السيد فخر بن الشيخ محمد بن محمد بن هرون عن ابني طائفة
بن شهرار عن السيد الاجل الى آخره في اول الصحيفة الكاملة وعن السيد فخر بن
الشيخ الاجل محمد بن ادریس عن الشيخ الاعظم ابني علي بن الحسن بن محمد بن
الحسن الطوسي عن ابيه شيخ الطائفة المحقق عن الشيخ الاعظم النعمان بن
بن عبد الله الفضائري عن ابني المحقق الشيباني كما هو المذكور في خواص الصحيفة
الكاملة وبالسناد المتواترة عن شيخ الطائفة بكتبته التي منها تهذيب الحديث
والاستبصار وعن الشيخ الطوسي عن العلامة الفهامة محمد بن محمد بن النعمان
المفيد وغيره عن الصدوق ابني جعفر محمد بن علي بن الحسين بن ابوبكر بكتبته
كتاب من الاخضره الفقيه وعن المفيد عن ابني القاسم جعفر بن محمد بن فخر بن
القاسم بن محمد بن الحسين بن محمد بن يوسف الكلي في الرازي بكتبته سيما هذا الكتاب
الكافي بالكلية والفاضل البارع المذكور في هذه الكتب وغيرها بهذه الاسانيد
التي ذكرها في نسخة او منقصة اسنادي المتصل الى السيد الجليل شمس الدين فخر بن محمد الموسوي

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله الذي جعل القرآن
مقاماً حمداً وذكراً
وهدى للناس
بين ما كانوا
على فيه

قوله قدس سره ويشهد على ان نعمته على الخلق لا يحصى ما لا يخفى على
تعليل الحكم بالوصف شعراً بالعلمية ان زيادة الاوصاف الفراضية المنفصلة الى
كمال الالان المؤدية الى كمال النفوس العلم والعمل يزيد في تكميل القرآن وجزائرها
ويشبه على استحقاق ان يحمد عليها ولو كان محمداً بها الفضل لا ثاني في هذه الاستحقاق
وما ذكر من ان للقرآن اوصافاً لا يشاسب اعجازها فالله ان لم يوجبها لاسباب الاعجاز
لاكل واحد الاطلاق لا يخلو الاسماء الا يظهر من نسبتها الى كمالها لا باعتبار الالان
لا كان للصفات والملافة وهي تقتضي استعمال الكلام على الظنون المشبهة ولا
المتشبه والاشياء الملبسة وتحميد اول الاداب والاختصاص بالاستحادة من العبد
المخلوقات واخرهم واختمهم على ما هو دأب البارعين في الخطب ومناجاة البواني
طاهر ومن في قلوبهم من اعتقاد زائدة ولذا لم يوجد في بعض النسخ وكتب
في الخاتمة اي هذه الاوصاف يلازم بالعبد ما قبلها قوله قدس سره ويشهد
على ان الهدى آفة نظيره ما قال بعض المتأخرين في قوله قدس سره ان طبعه لا
يأتي من القدر لا نقص في العبد بل العبد ذاته ازلية وحدوث المعلوم فيما لا يزال
لا يابى وعدم طبعه للوجود في الازل ولا يجد ان يكون من غير انشاء هذا القول
وان كان ليشأ في كلام الشيخ الرئيس في الشفا كما تخرج هو به هناك قوله
قدس سره الاول ان اطلق قيل عليه الاضاف ان لا يوجب وبهم احدى
مقام حمده وانه خلق القرآن مع كون المتبادر منه هو معنى الاكباد فقط الى معنى
الافراد

ان ص

الافراد ولا فرق في اعتبار معنى الاكباد ههنا ما يستلزم الى جميع الالان بين
كون لفظ الخلق مشتركاً بين الاكباد والافراد وبين كونه موضوعاً للاكباد فقط
فلا وجه لنبط ملافة ذلك الكلام ومن استحال ذلك لفظ في هذا المقام
ما ذكره وانما يكون له وجه ان لو ذهب وهم احد الى ذلك في هذا المقام لم يكن
عند ذوي الاضافات وكيف لا والله انه يقتضي ان لا يكون استعمال اللفظ في قوله
يد احمد فوق ايديهم لانها بما تطلق على ما رجة فانها نقصان في حقيقة قوله
من وجوه اما اولاً فلا ينسب اليه في مقابلة الحق ودعا محض في معارضة الرب الذي ذكر
قدس سره لمنشأ التوهم في مقام التوجه الذي يفيد شأبه التوهم وانما ثانياً فلان هذا الثاني ذكر
من قوله التغيير لا اعتراض على حقيقة طاهر الحديث في مبدأ الكتاب بل هو موضوع في
وهو قوله القرآن كلام الله غير مخلوق وذكر ان هذا الحديث موضوع كما ذكرنا في
فيما نحن من الموضوعات ولتجيب لك اهل السنة يستدلوا به على عدم خلق القرآن
والمقصود ايجاباً بان المخلوق بمعنى المقتضى والمقتضى يكون موضوعاً لغيره كما ذكره
في القائل ان اطلق اذ استلزم الى القرآن على طريقه الاصل ان يكون الالهي الاقراء
بعدد وتوجه كلام المقصود وتصلب في الاصل والمؤمن الشمس ضافية النهار على ان لا ينفى
ما في غاية ما ذكره ان طهرت موضوع والاضداد العظم لا يظهر ولم لا يكون جواباً
بعد التسليم في هذا المصطفى في ضبط ضبط والاضداد يكونان في الادل كما في ما مضى
المستفاد من هذا المقام كلام لا يصدر عن ذي نورية وانما ثانياً فلان في سائر
تقدم به احد في سائر الفارق لعدم وجوب التوهم هناك كما هو شأننا على الال
الدالة على ان في الجارية وباني المقام ان التوهم على ان التوهم هناك لا يقتضي كما توهمه
المستفاد من الجسمة وعدم علمنا بعد عدم الافراد من واجب التوهم في كلام الله الحكيم
لا يوجب عدم الاعتراض في كلامنا مع ان الاعتراض اصل في كلام الله احسن

قوله قد سكت مسكتة عنده أي عند الختم بانقضاء المقصد فلا يريد ان الختم لا يسلك كونه
مؤلفا لمنطق بل القرآن عنده كلام نفسي يدل على ان هذا الكلام المؤلف على الحق لا يكون
حقه لنفسه بل يبرهنا به ولا كان المقصد الا للام بانه قد سكت به بكونها مسكتة عنده ثم يبرهنا
بكتمة ثامنه وهي ان انزل على الحق بحافات خلق فيسقط الانزال من اليمين ثم
يقول هو ثامنه ثمانية وهي ان في التغير لا يحتاج الى السكتة في ارجاع الضمير في قوله
وما هي لربوبه الى الاخر من جميع الصفات المبراة عليه تمام ما يدل على حدوث القرآن
كما هو الظاهر وانما في عدم التغير فيحتاج الى السكتة في ذلك اذ لا بد ان يرجع الى ما
عده المجلد فيه وهو خلاف الظاهر قوله قد سكت فان قلت الموصوف
بالكلمة حقيقة هو المحقق بالذات فترى المحقق التفار في السؤال على وجه اخر الحركة المتبر
في الانزال الذي هو التحريك من الاعلى الى الاسفل اعلم من الحركة بالذات الحركة
بالوضع كما هو حقيقة الحركة وادعى البعض انها فعلية كونه ورياء ان كركب السفينة
فان لم يفرق في نفسه لا حركة للسفينة واستشكل ان الكلام لا كان من القرآن
المشتركة التي لا استقرار لانها كيف يتصور انزاله بناء على ما هو ظاهر
الوضع من ان انزال الشيء ذي الاجزاء انما هو بانزال اجزائه معا وهذا سؤال المحقق
منقول عن ابن عربي والسبب قد سكت به فخص الحركة بالذات ولذا لم يفرق
عابين القارونية وفي تقريره وقصور ان الاول ان الحركة المعبر في الانزال
مطلوب التحصيل وجعله والثاني انه على التقرير في قوله الاول في قوة سؤالين
وجواب عن السؤال الاول واستشكل في الثاني كما هو ظاهر في نظري عبارة
المحقق بخلاف الثاني حيث جعله قد سكت به سؤالا واحدا من غير اختيار فيه
بالسؤال الثاني في وجه بل هذا الا بما لا يبعد اكمال الفالح مع المحقق ثم انهم
العجب من الشيخ بهاء الله بعد ما حقق ان النزول يتبعه المحل الذي هو الملك
يكون ان

يكون ان يكون بان تلقف الكلام من جناب الملك العلام تلقفا سريعا
او تلقاه تلقيا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به على الرسول قال
وانت خير بان هذا انما يتشبه على القول بحسنة الملكة واما على القول بحدوثها
ثم جواز ضيقا كونه تشبها للنزول العقلي الربيعي المكني لا كان ظهورهم للام
في صور الادبات فيكون نزول الملك استعارة ونزول القرآن مجازا مرسل
ببقيته تلك الاستعارة وليست شحى انه اذا احتمل كون التلقي روحانيا كيف
ينافي التجرؤ لو كان كيفية الوحى معلومة انه بطريق السمع كان المناقاة ثمانية
وهو قابل لعدمها واليقين لا كان ذلك يمتد على متعارفات اهل اللغة وشيئا
كان في سائر الآيات القرآنية لقوله قدوة السما وبنيانها بآية الرحمن على الرحمن
ويدها قدوة خلقه وغيره وتصوير الامور العقلية بصورة الامور الحسية كما هو
الانبياء والاولياء والكنس السماوية كما لا يحتاج الى اخذ ظهورهم للانبياء والعباد
الادبات فالحق ما عند الله قوله قد سكت وما يق من ان اثبات الشيخ
القرآن كما كان بالشرح اه اقول معنى كلام الفاعل وهو المحقق التفار في ان كان
كان اثبات القرآن من حيث انه قرآن وكلام صادر من الله من حيث هو صادر
منه بعد ان كصدور سائر الكتب السماوية منه لا من حيث هو موجود بنبوت به الشرح
والامن حيث يتجدي به سائر المعجزات فلما كان اثباته القول به والاستدلال بحكمة
ومثابه من هذه الخبيثة بالشرح لا بالعقل المحض الذي لا مدخل فيه للشرح اصلا وهو
المراد به اذا قول بالشرح كما هو المشهور وعليه الجمهور وقد دل الشرح على انصافه
بصفاته لا يوجب حدوثه اي على انصاف كلامه انه قد انقضى والتأليف والتشتم
وتحويها مما يوجب حدوثه لانه لا يثبت بالشرح ان هذا المؤلف المشتمل على كلام

فقد دل الشرح على ان الصافي كلامه احد بالتأليف وان كان بمعنى العقل وليس بالمعنى
 ان الشرح دل على ان الصافي قد اصاب الكلام بما لا يجب الحدود من التأليف ليجب ان الدال
 على ذلك انما هو العقل وان الشرح انما دل على ان الصافي قد اصاب الحدود ليقول ما يتبين من
 ذكر من ربه محدث لا بما يجب الحدود وانما الصافي انت خبير بان دلاله الشرح
 على ان الصافي قد اصاب الحدود استدل بالان في محله لم يذكره المحقق رحمه
قوله قدس سره اما اول فلان القرآن عند المقابلة الى قوله وفي سورة اجماعا
 آه لا شك ان القرآن وصفه من غير ان يكون معززا او كونه كلاما صادرا من بعد
 واثباته بالشعر انما هو باعتبار الثاني قوله قدس سره سائر الكتب السماوية
 واثبات الشعر به انما هو باعتبار الاول كما ثبت بالشعر بآيات المخرجات
 فلا دور ولا حديث في كلام المحقق رحمه وما ذكره قدس سره وان كان كلاما
 في نفسه ولكن لا يتبادر الى ذهنه بطلان كلامه اصلا ولا يبراه قطعا ولا يغيره بوجه ولا يرد
 اعتراضا عليه كما ترى وذكره الدفعية بوجه اخر مع ما عليه ما فيها اعرفنا منها
قوله قدس سره لا يبق محقق ثبت بالشعر بوجه اخر في نقل في الطواشي عن
 المحقق رحمه في الجواب عن الدور المذكور ان ثبوت الشعر انما يتوقف على دالة
 المعجزة مطلقا انما على خصوص الكلام فلا وانت باذكري ما علمت انه يمكن ارجاعه
 الى ما ذكرنا في عنانية وقوله قدس سره والتثبت باشكال ذلك يشعر ان خبر
 الجوابين من المحقق او المراد بان نقل في الطواشي هو هذا الشكل انما هو بوجه
 منه والتثبت بما يجدي لفتحا قوله قدس سره واما ثانيا فلان الصافي
 لما كان المراد بالعقل ما يقابل بالشعر فيكون القول بالامرست فادان
 دلاله الشعر كونه موقوف على الشعر غير متفاد من العقل مع قطع النظر عن الشعر
 سواء كان ظاهرا أم كشافا قوله قدس سره ولا يلتزم من هذا اول ولا لا شك انه
 مع قطع

مع قطع النظر عن صدور القرآن من الشارع وكونه كلاما احد لا يستفاد الصافي
 المذكور مع ان الكثرة ايضا من الآثار والشرط والذكر المستلزم للشعر في الشرح
 والقرآن العربي المشتمل على كلامه منطوق الصافي قدس سره انهم قوله قدس سره
 بما علم الصافي به عقلا ان اراد علم الصافي به عقلا بعد صدور من الشارع واثبات
 ان كلام احد من حيث هو كلام احد بالشعر فكم لك في دلاله الشعر على الصافي
 بصفتين يوجب الصافي به ما علم الصافي به عقلا وان اراد علم الصافي به اعتبارا
 من الشارع واثباته به وان اراد علم الصافي به عقلا مع قطع النظر عن الصدور
 الاثبات فظاهرا بطلان فتدبر قوله قدس سره كما توهم هذا القائل قد علمت
 ان هذا استدلال اخر من المعترض لم يذكره المحقق رحمه ولانا ان كلامه عليه التوهم منه
 لا من جهات قوله قدس سره من قام به الكلام لا من وجهه لانها ان الكلام
 له من احد هما التكميل وهو القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لا على
 وجه الصدور واثباته ما به التكميل هو كتمت كلاما بتمام دقيق والمستكمل انما يتحقق
 من التكميل فحناه بحسب اللغة انما هو ما قام به التكميل او الكلام بمعنى التكميل لا بمعنى
 ما به التكميل فان ما به التكميل باعتبار الوجود العيني انما قام به الوجود لا بما يستكمل بل انما
 قام به ايجادها والقائه الى المخاطب للاعلام ولا يخفى ايضا ان ايجاد الكلام
 بقصد الاقادة والاعلام هو التكميل والقياس بالمتحرك ظاهر البطلان فان
 المتحرك ما قام به التكميل لا ما قام به التكميل ولذا كانت موجبة اذ كانت في حيز آخر
 لا يتم تحركها وكذا الاسود ونظائرها وكلام الاشعرى في هذه المسئلة اسخف
 من ان يتوهم احد ان يزيل كل من رآه رآه رآه وهي منتقاة في موضعها لا يبرح
 اليمن اراد الاطلاع عليها قوله قدس سره والكلام في اللغة اسم

يقع على القليل اختراجه بما لا يشاء اجزائه من اسم الجنس كمن فوس والمتر ومن
 الاصوليين هو البواسين العبري وزيادة القيد الاخيرين للاختراجه الاول من اجل
 بناه على ان ليس كلاما حقيقة واما كون كلاما فلا ان اهل اللغة يقتضون الكلام الى المعنى
 والمستعمل في انما في عامه بكل حرف من حرف واحد واختار المعنى اللغوي بان المراد به
 وصرح به ان المقابل للوجه والخرس في الكلام سبب اختياره هو التخرج من الاذن في الاعلى
 ويرد على المحقق التفتازاني حيث فسر الكلام بالمعنى الذي يقتضيه عليه فيكون هو المراد
 ووجه اقتضائه هو ان تمام التخرج هو يقتضي معنى ممدوحا عليه لا مقابل المرسل والعم
 الذي ليس بشايبه مع وهذا بالنظر الى المقام اولى بما اختاره السبب فلهذا رزق
 على انه في ما اختاره قدس من ان كلاما موافقا حال مؤكدة لانه لا تأكيد على اختياره
 صحيح على انه لا يظهر وجه فرق بين المعنى اللغوي والمعنى الثاني الاصطلاحي من حيث المعنوم
 بالعموم والخصوص على ان المناسب للمحال البنية الى المقصود غاية الاصطلاح لا اللغة
 قوله قدس ومن اما حال مؤكدة تقرر جعل المحقق التفتازاني مؤلفه في معنى كونهما
 مؤكدة لفظة التقرير والتأكيد اي تأكيد معنوم الجملة وتقريره كما هو شأن الحال المؤكدة ونظ
 انه هو ما مفقود واما كونها تأكيد المعنوم فمردود هو ان خبره خبرا واحدا بل لا يشيخا اذا
 كان شهورا بذكره قال نعم لا يتبادر الى ذهنه الاستدلال على الجملة المؤكدة لتقريره
 معنوم الخبر وتأكيد خبره انما هو ما هو اذا اذ لا يقول مثله الا من يشترط بالفضل التي دلت
 عليها الحال كاستمرارها بما لو فضايلة وتضمن تلك الفضيلة وان كان واقعا لكنه
 قليل وكذا محتمل بعد الجملة الفعلية وان كان واقعا لكنه نادرا وكذا محتمل وعلى ما ذكرنا فلا
 شك في بعدية الاحتمال مع وجود المعنى ولذا افادها المحقق مرة مع انه لا ينافي اختياره
 قدس في الكلام كما علمت سابقا وكتب قدس تحقيق حاشيته في احوال اللغة

المعجم

اسمها موصوف بعينه هي حال في الحقيقة فكان ذلك الاسم وطأ الطريق لما هو
 حال حقيقة ليجل في كلامه موصوفا بها قوله قدس ومن والتاليف جمع شيا شيا
 الى قوله وبين واليد اللاتي المتشابهة هذا كلام المحقق الفارسي والكشف
 الا قوله فيكون من قبل التأسيس بخلاف الاول وفيه ما فيه لان الاول الغرض من قبل التأسيس
 فيكون لا يميزه عالم وعالم غير لا ان يبق في الاول التأسيس باعتبار واحد بزيادة
 المتشابهة لاخوذة في التفسير دون التأليف في الثاني التأسيس باعتبارين زيادة اصل
 المعنى المذكورة وخصوصية المحل لاخوذة في كل منهما وهذا وان جعل الثاني ارجح وافيد الا انه
 لا يصلح الاول بتأكيد افعيه فيه ثم ان صاحب الكشف نقل المعنيين ورجح كونه شيا
 كما ذكره السبب قدس واختار المحقق التفتازاني الاول ووجه رجحانه هو ان الثاني يفتقر
 من جهة دلالة اللفظ فان المؤلف لا يفهم منه الا المركب من اجزاء مشاتبة متجانسة
 مطلقا سواء كانت مفردات فقط او مفردات وحمل كما نحن فيه وان المنظر لا
 يفهم منه الا المركب من الاجزاء المترتبة المتشابهة الدلالات بحسب ما يقتضيه العقل
 سواء كانت مفردات فقط او مفردات وحمل فان شاسق الدلالات وترت
 المعاني بحسب الاعراض واقتضاها المقام كما يكون بين الجمل يكون بين المفردات
 وكونه تائيدا وكونه شيا به من انه فيه ما فيه وكونه المتشابهة الى الدرر في الجمل
 اقوى واظهر لا يغير عن إطلاق اللفظ على خلاف مدلوله وما يتبادر منه اذا
 كان في ارادة مدلوله ووجه قوله قدس والظرف اعني بحسب يتعلق
 بقوله متجانسة اي لا يفرق نزل لان المقصود التبريل على الوجه الحاصل لانه ادخل في الحمد
 قيل الاظهر ان يتعلق بتبريل وهو اوفق لاقتضاه من كون التبريل التبريد بوجه
 عليها من جهة كونه سببا لسوالة الاطلاع على دقائق نظم الآيات التي سبقت لمصطلح

مصطلح اذا سهول المعنى بها التي هي ادخل في اقتضاء الحمد انما يحقق اذا كان اذيل
 على حسب المصالح وقد ان المنجى بحسب المصالح التي يفيد تعلق الظروف بلفظ
 منجى لا يستلزم المنزلة بحسب المصالح التي يكون مقصده من المنزلة تحقيقا على تقدير
 تعلق الظروف بمنجى اليه واليه قوله فيما سيجي والاما نزل مع حادث مع ما نزل في اخرى
 انما يلام التعلق بنزل قول الحق تعلق بكمية ما على سبيل الشارح ايضا الا ان الحق
 ان التعلق بانه كان كان الا اذا اخرج من هذه المعنى الا ان التعلق بمنجى
 الصق والتعلق بنزل فيه لان النجى يستلزم شعرا بالظرف اجمالا مع انه لا يشترط
 كلامه من حسن ايضا فيخرج بالمصطلح قوله قد يكون ليجتمع في توصيفه الى ان
 هو وجه الفاتحة قياسا على الخاتمة ايضا ان الجار والمجرور في التسمية متعلق بالمجرور
 فالتمتيم من متعلقات التسمية ومنظومة في سلكه كالاستحادة وما بعده لكن ورد
 عليه كسب صرح المصنف ان الجار والمجرور متعلق بالمحذوف مع انه هو المطلق والغنى
 في الوصف وركا كنه لم يذكره قدس سره قوله قدس سره وقوله متشابها ومجتمعا
 في الاسلوب يسمى بالتوسيع وهو متمم من الايضاح بعد الابهام الذي هو نوع من الابهام
 كما ورد في الاثر عن سيد البشر شيب ابن آدم وبيت فيه حصلت ان الطرح
 طول لامل واطل انفسه لا كما لمجناه اللغوي واعتبر فيه الاخفاء مع انه لا مل
 له في اقتضاء اطلعت قال في الحكم سهوله الاطلاع آه علم ان الفائدة المطلوبة
 يحصل وان لم يخف من غير الموجي اليه واجيب بانه لم يخف لوجهه اخفاء لظهوره
 اذ من الظاهر ان الحكم الباري بالاخفاء مع الشخص يدل على قرب ذلك الشخص من رفته
 منزلة عند الله لان الاخفاء بحسب العادة انما يكون مع الاحياء ومصادرها لا لغيرها
 فيكون الاكباد والاعلى رفته منزلة بنينا الموجي اليه وهو من اعظم نعم علينا اوفى

المقصود

المقصود هو بيان معناه اللغوي دون المراد ونحو ان يحل هذا على مجرد
 الالقاء والتكم قول قدس سره وفيه ضعف ظاهر اذ ليس تقدير الثاني
 القابل بالبدليتين محل الجور وهو الفاضل الطبيعي المقدم على الشايعين وقد عليه
 الكلف بانه عدول عن الظاهر في بعض الوجوه الاخر وضعفه قدس سره بانه ليس
 انما نصب هذا ظهورا في المثال المذكور وتحقيق كلام القابل ان تقدير الكلام
 او حاشا كانا على تبيين منشاها وحكمها والجور منصوب محلا بكونه مفعولا له كما
 محذوف لفظا بالجار والامان الكائن متعديا بنفسه فلا معنى لايصال الجار بمعنى الفعل
 الجور فيه نعم لو لم يكن الفعل متعديا بنفسه بل كلف الجور كما في مرتب بريد وعمر واما القابل
 معقول وقد تقدير جازم بالتمتين من بوط قوله فانه منصوب محلا ان كان
 من القابل فالمراد التفسير وتقييم البيان في جميع الصور والا فبقا عن تقدير الثاني
 كلفا لا معنى له اصلا وان كان توصيفا منه قدس سره وتيما الكلام القابل فتمت كلفا له
 وبالجملة فليس بهما تقدير بل لا يقع فكيف يكون تقدم الظهور بغيره والقياس المثال
 المذكور في كل واحد من الصفتين المتباينتين في حكم الاخر في ذلك الحكم والظن ان منشا هذا
 التخصيص التماثل هو هذا وكيف والفرق بين الصفتين كما على علم وما قرنا ان
 الكلام في الجور مع عامله المحذوف لا العامل المحذوف مع الجار والمجرور فلهذا قيل
 ان منصوب المحل بهما مجموع الجار والمجرور لكونه فاسم في موقع الحال دون
 الجور وبخلاف مرتب بريد فان منصوب المحل منها الجور فقط لكونه مفعولا له
 دون الجور لانه طرف لحواف فان قلت ان عامل المصنوع في المستوع بامتناع المحل
 لا يعمل في التابع ذلك العمل لفظا والجار ان يعمل ذلك العمل لفظا في المستوع
 ايضا وهو يستلزم ان لا يكون فرقا بين المتعدي بنفسه وغيره فلا بد ان يقدر

عالم ناصب للتابع فلما يجوز ان يعمل في التابع هذا العمل ما هو العامل في المتبوع ولو بسيط
 الجاز لا يكون لاجل التعدد بل لاجل ارضاء الحركات الزائدة ولو سلم هذا كله
 فتصميم معنى التضمن يكون التقدير كما يتصفنا تبيين فيكون هو عامل في التابع
 لفظا امرضا معنى لعدم ظهور تقدير الناصب بهذا قول **قد سكر**
 اي اوجاه على مشابهة آية قيل يعني لا يجوز كونه بدلا من محل المحرور اذ يكون تقدير
 الكمال على هذا التقدير اوجاه على مشابهة وحكم ولا يخفى فساد هذا لان القرآن مشابه
 حكم لا كانه عليه وادانت خبرا به انما يلزم كون التقدير كك على ذلك التقدير
 ان لو لم يزل من وقوع البدل حيث يقع المبدأ منه وهو ليس بلازم بدليل قوله
 زيد لقيته رجلا صالحا ما بدال جلا من الضمير حيث لا يصح ان يقع زيد لقيت
 رجلا طحله عن ضمير المتبدا ولذلك كان ان يقع القرآن على اثنين متشابه
 وحكم بالبرهان من تبيين اقول هذا كله كما يرد عليه لو كان خبره يقع لا بدال فيقول
 الكلام على اثنين الخ والعربية لا يرد لو كان يصعد وان ماله وحصل مغناه لم يقطع
 النظر من الاعتبار المذكورة هو هذا فساد كما قرره قد سكر في خبره ان
 بعد كون الخالين متداخلين مع انه صحيح لفظا ومعنى واعتبارا على ان يصعد ان
 هذا المعنى ليس معنى ظاهر احسن غاية الحق في الظهور وصحة لا ينافي عدم جزمه
 انه ليس كلاما صحيحا في فساد هذا المعنى ويحتمل ان يكون وجه عدم اختياره امر اخر
 تذكر قول **قد سكر** وهو مردود وان التابع آية مقدر الكلام في الوجه
 الاخر هو المحقق النفاذ في واجاب عن الاعتراض الوارد عليه في بعض المواضع
 بان المحقق على المنصوب المحل الى آخر ما ذكره قد سكر في تحقيق ما نقل عنه

ان المنصوب

ان المنصوب لمحل هو المحرور وحده بالمتبوع في العامل في الجوار والمحرور لا محذور
 العامل فيها معها الذي هو الحال الثانية من الخالين لا شك ان المحرور وحده مقول
 به بالواسط بالمتبوع في العامل واما مردة قد سكره عليه فهو مردود بان مراده
 رة تقدير اصل المعنى تقدير المقصود كما لا يتقرر لفظا وبيان الاعراب
 وصوغ الالفاظ وهذا اندفع اعتراضه بانه انما يصح ذلك لو وقع وقوع البدل
 حيث يقع المبدأ منه وليس كذلك ذلك لانه كان كذلك لو كان مراده
 اللفظ لا افادة مال المعنى ومعنى المقصود واما ما يرد قد سكره عليه في نه من في
 بحد فظ الدفع لان محذو باعتبار آخره كونه ظرفا لا بدية بحسب المعنى من تقدير في لا ينافي
 صحة باعتبار اصل المعنى ماله لم يكن نورا محضا لا تشبهها وفيه هذا لا يتصور
 افاده المحقق في هذا المقام لا يعيد لطلان توجه الفاضل الطبيعي بل نفى عنه وان كان
 صحيحا كما قال صاحب الكشف انه عدل عن الظاهر ان وجهه غفلة الذي ذكره قد سكر
 ايضا لا وقع له ومع ما فيه لا يعيد الالفي الحسن والند اعلم قول **قد سكر**
 وللقابلها يتملان اي وللقابل الحكم والمتشابه لانها المشتبه بغير المشتبه فلا يخفى
 شيء من الاقسام الستة المشهورة للنظم بينهم التي هي الضم الظاهر والمفرد والظفي
 والمتشاكل والمجمل وقدم اصطلاح الشافعية مع ان المصنف في لانه اظهر المستفاد
 من الآية المقابلة هذه الفقرة منها صريح في ذهب الشافعية دون المنفية كما هو
 ظاهر الرجوع الى ما كان اصطلاحا لهم قول **قد سكر** والمعنى اوقع التمييز في السوراه
 وقيل بالجنس لان التسمية نزلت للفصل بين السور كقوله على هذا اللفظ والنشر
 مرتب ولا يلزم خلاف الاصطلاح لان الفصول غير الفواصل اصطلاحا قول **قد سكر**

ما ذكره الفاضل معنى قول الحق وما هي شيئا الى جميع الصفات الموردة للقرآن المفاضل
 فيه المنزلة فيه اذ ليس اوده بالاشارة الى المنزلة بالاستدلال الا بالاشارة اليها
 باعتبار شتمها المعنى النزول بمعنى الحقيقة هو الاستدلال بالنزول الذي لا يخطئ
 الفاضل في طوقه لمن المنزلة وهذا مع وضوحه قد نفع على البعض ونقول ان اول قوله
 هذه الصفات الصفات المستلزمة للتركيب من خصوصيات الالفاظ مثل
 الطروف والكلمات والنوازل مع ما دته آية ليرت على السؤال بقوله فان قلت
 ولا شك ان لا مدخل فيها المنزلة اقول فليست بما اولاً فلان كلام السيد قدس
 صريح في عدم الالتفات الى ذكر الالفاظ بناء على انه انما الصفات من التاليف
 من غير انه قد تم ذكر الصفات على الترتيب الآتي التمييز والتفصيل بناء على انها
 في الالفاظ يرجعان الى الترادف في متعلق هذا المقام لوقوع كل من هذا المقام الاخر ههنا
 وقوعاً صحيحاً بلا حصة على انه يحتمل الترتيب فيها ايضا كما انه التلخيص والبيان
 عدم الصراحة بكاره واما تأنيهاً فلا نعلم على تقدير عدم كون الذمعة الى سماء الدنيا اعتباراً
 في معنى الالفاظ ههنا وفي بان عليه الاوصاف سابقاً كما ذكره في القابل سابقاً كما
 الفرق بينها سابقاً وذكرهما معاً وعدم الفرق ههنا وذكر الترتيب فقط كما يجب انما
 نلاحظ اننا على هذا يجب ان يذكر الالفاظ بلفظ النزول او بلفظه اولاً وتترك ذكر
 الترتيب تأنيلاً للاستغناء به عن علمي ما هو القانون وللأشعار ههنا التلخيص والادوية
 التاليف باعتبار زيادة والالة الترتيب على هذا المعنى لا تجدى نفعاً لعدم الانتعاش المذكور
 ولا فائدة من الترتيب بعد ذكر التلخيص واما راجعاً فلا نعلم على هذا يجب ان يقول بل قوله
 وكونه منزه لا يمتحى وكونه منزه لا وسجماً او وكونه منزه لا وكونه منزه لا وسجماً
 ليسوعاً بذكره هذا القابل واما فاضلاً فلا نعلم على ما هو دأب من الرد على المحقق

النصارى في ادنى

النصارى في ادنى مؤاخذه مع انه سلك الحق مسلكاً آخر لا يبرهن الشبهة على كونه
 قدس كما ذكره هذا القابل واما سادساً فلا نعلم في الوجه الذي ذكره بقوله لا نقول
 من الخلل لا يحتاج الى التكرار لانه ذكر من المفاسد قول قدس كما مر وده اي
 تكويرة متساوية كقيل في الاشهاد لم تكن سروداً فرداً في ثلثة متساوية مستقلة وعلى القصة
 وذو الخج وحم إنا بعماد واحد فرد وهو شهر رب المرجب من سرور الدرر ورتبة
 قول قدس رداً على الخاطيء من محذورهم المتوجه هو المحقق النصارى وما اورد عليه
 بقوله ورتبة عليه بان المضمون هو الاشياء لا سابعه هو الذي اورد المحقق فغشم اجوبة
 واسئلة اخرين جانبي الاشعري والمقتضى ثم اننا لا شك ان الدليل الذي اشار اليه العلامة
 المصنوعة هو الدليل المشهور من المعثرة على البطلان من جهة الاشعري والضم لا يخفى
 على جدران المقامات قبله في الاعتزال وعنده مع الاشعري وان كان من جهة البطلان
 الظهور في دهره وسال بالابطال انما منقول في مقام الان في الكلام لا سيما الدليل
 وعلى هذا فلا شك ان المضمون ههنا هو الاشعري لا الطائفة كما هو المحقق به وكنت
 شعري اذ لم يسل من جهة الاشعري كما ذكره المقام فالمصنوع باي دليل يطلو كيف يكون
 مستصحباً وليس له دليل على من جهة تمامية الدليل وعدمها لا مدخل في افادة مراد
 المقام كما ذكره المحقق وذكر ما هو مراد المقام وتتمه وائده وحججه على وجه مقتضاه ولم
 ما قيل ان عرض السيد قدس هو ايراد البحث والرد لا التحقيق والنتيجة في كل ما ذكر
 واورده على المحقق في العتبة والافتقار والمباينة مع ان كلامها باطل واطلاطها بقره الطائفة
 ونعم ما قال المحقق في الدعاية وان كان ذو عيب في ريب فليأت بحديث مثله او لم يمت
 بغيره في جهل فان الفضل سبيلاً من بيننا او اسدوا الفضل العظيم قول قدس

ولا يخفى ان الصفات كسب في الماضي وفيه رد على من قال لا ولا ان يكتفى
 كلام المحدثين ان هذه الصفات المجردة على القرآن صفات كلام لفظي هو حادث
 بلا نزاع ولا يشبهه الكلام نفسي قديم بدنيه المصنف فلا يكون القرآن الا ذلك
 الحادث والحب ان لم يشبه كيف يلزم ان هذا القرآن في ذلك الحادث
 انني اقول القائل هو المحقق القناني وانه منسوبة بقرارة كلام على وفق مقتضى
 المقصود وقل لي اذا لم يترجم المقصود المصنف الذي ادعاه المفسر كيف يشبهه
 كيف يكون مثله متصلا والضمير اني لقصير للمحقق اذ لو مراد المقصود على وفق
 مقتضاه لولم يكن محققا ومطابقا لمذهب الاشعرى مع ان كلامه حق مطابق للنسب
 جري على لسان المحقق مع انه اشعري ليكون محققا على من اقدم يوم النشور ان كانا
 اسدوا بالهذين الزلل والمطاف قول قد سكت فالرد عليه باذن قصر الموصوف
 الراؤ عليه هو العلامة القناني وهو محقق في رده لان معنى العبارة ان هذه
 الصفات مقصورة على كونها صفات حادث لا تجوز ان تكون صفات قديم
 ومن الجين ان كونها صفات حادث من صفاتها وهي مقصورة عليها
 ومنشأ الاشياء كون المقصود من الصفات ولا يعبر في كون الصفة موصوفة
 لصفة اخرى ولكل اذ كان طرفا المقصود موصوفا فينحوما هو الازيد وما بالآ
 الاساس من قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى انه مقصور على كونها زيدا على كل
 ساجا وبالجملة لا يكون قصر الصفة على الموصوف فكيف الاصطلاح لان المقصود
 عليه في الاصطلاح ما وقع بعد الازيد والمقصود ما قبلها فالواقع بعد الازيد هو الصفا
 وما قبلها الموصوف يكون صفة ولفظ ما ذكره قد سكت به ان المقصود الاصلي من
 لا ككاتب مرجع معناه الذي هو موطئ النظر هو معنى قصر الصفة على الموصوف انني قصر
 الصفات على الحادث بحيث لا يتجاوز الى القديم وذلك ان هذا لا يدخل في مفاد

العبارة

العبارة بل استنباط قصره من هذا الكلام وهل هذا الا لفظ والمطلوب قوله
 مقصور على غير هذا الظاهر ان المقصود يعني الاقتصار او مقصورا بالنسبة الى
 المردود بناء على ما هو مفهوم العبارة او بالنسبة الى الرد لاقتصار على
 في غير مفهوم العبارة ولا في شيء ما في الاخيرين من المقصود فاما المقصود في
 المقصود فقول قد سكت به هذه الفاء فينتهي بتسبها مضحية اما لافصاحها
 عن محدود او ما وصفت لها بوصف صاحبها على طريقة الوصف كحال المتعلق واما
 لا جهل في نفسه باضيق مفيدة معنى يدعى او واقعة متعاضدا وقد راجع في المحدثين
 على القديرين بناء على ان المحدثين شرط في هذه الفاء على مذهب العلامة المقصود رعاية
 لمذهبهم وان اقبل بقدر السبب والفا مضحية على ما هو رأي صاحب المفتاح او لم يكن
 كما هو مذهبهم والبقدير الاول اشار الى ان سجان كقوله تعالى قال المقصود في سورة
 النور ان يسبح الله في رؤية الحب على من ضايعه ثم كثر استعماله في كل متعجب منه
 والثاني الى ان سجان على معناه الاصلي والظن ان على القديرين مفعول مطلق اي
 فليست على المتعجبون بغير من استأثر او فانه تزيين من استأثر قول قد سكت
 القدماء المتفائرة جرى على ما عليه الاشعاره لرفع ما الروائس في اثباتهم الصفات القديمة
 له قد من لزوم كون القدم صفة لغير احد لرفع حيث قالوا ان تلك الصفات
 ليست متفائرة له بقدره ونكاه لا يفيدهم على تقدير زيادة الصفات لغيره
 قوله آخر ورد على شتي صفات زائدة على انه تقدم قد تميز في ما ذكره المحقق
 القناني في سابقا من ان مراد المقصود الرد على الاشعاره وبان ما قاله الاشعاره

من زيادة الصفات القدسية ينافي استناده بالقدم وما ذكره الاشاعرة من
امتناع تعدد الصفات المتعارضة مع قولهم بالتعدد لا يمنع منافاة الاستينار
لغيره من هذا الكلام من السيد بل على ان ليس كذلك جافطة ولذا انما قلنا
قوله قدس كونه واما الشيء بمعنى المذكور في علم الكلام فيرد على المحقق على
التفان في حيث قال معنى الشيء الموجود على اثره بعض المعثرة او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه محالاً كان اذ يستقيم على ما فسرت الكتاب فيقيد بهما بالموجود كما في قوله
نقدوا عنه على كل شيء قدير بالمستقيم بقوله ما لم يدرك من عدم اشئ ردد
بين المؤمنين اما الاول فلهذا لان معنى اصطلاحاً غير محتاج الى التخصيص في قوله
وان في كلامه وان كان معنى لغوياً موافقاً لكلام المعصية ولا بد ان يكون كلامه
على وفق كلام الله الذي هو موافق للصدق موافقاً لما لا يحتاج الى التخصيص في قوله
فالترديد بينهما لا يستحال كل على حسن احسن ما يمكن ان يقع بهما لا التخصيص في قوله
عدم الاتفات بعد ما اطلقت لا يخفى ما فيه فخره الصف والميل اليهم اي وقع الطلوع
وذكره من وجوده والمستقيم هو المكنون والزم الجهم وقوله تخصيص على المراد اي لا
ادفع لارادة الطردف الذي ان كان بهم فانه من مصطلحات الفلاسفة لا يلائم المعنى
وما ذكره من انه هو دليل التسليم على حدوث الزمان في الواقع قطع النظر من التبادر عند
الاطلاق والاطلاق والاطلاق من الملتصق الصريح الذي لا يتحمل التاويل بالحدوث الزماني
على حدوث الزمان في قليل بل اقل من ان كان الله لم يكن معه شيء
فقد للقول انما انزلناه قرآناً عربياً وقوله على لسان قومك فاصطلاح القرآن على وفق
اللغة اما كلام المعصية فلا بد ان يكون على وفق اصطلاحه لا دخل له باللغة فبما
احدهما بالآخر فليس مع الفارق ص ص ص

قوله قدس كونه

قوله قدس كونه هو مع ما جزمه وهو انهم وقوله قدس في هذا البشارة الى ما تقرر
من ان البشارة هو المقصود بالنسبة وعلى هذا الزم ان يكون الصفات التي انما بالصفات
التي تضمنها الانزال من التاليف والتظيم الى آخره مقصوداً به الصفات بالصفات التي تضمنها
الانشاء ومن الاستعمال على البينات الى آخره وصرح به ثانياً بقوله باقتضائه من الغرض
وتغييره لاسلوب في قوله بل ليكون نظرياً في ذكره في هذا الجواب عن على ما تقرر في نظم
عبارة العلامة المعصية وقد اشار الى بعيد هذا بقوله وقوله معاً اما ان يحفظ والوجه في
في الاعيان وبالكسبي المعاني وقوله ولتقرن اي ما وعد الله تعالى بان القرآن يشان
لكل شيء قد وقع واقترن بالانجاز ونهذه المستويات اعني هذه الاحوال لا شك وانها
في الحقيقة احوال لا تزل لكن جعلها احوال الانشاء مباينة في حدوثه كان حدوثه على
الوجه او مباينة في الصفات بتلك الصفات كانه الصفات بتلك الصفات ثابت
في وقت حدوثه وقد كتب على قوله لا نقول من وجه آخر بقوله رد على من قال لا يتبع تعيين
معنى التفسير لانه جعل الشيء الذي لم يكن القرآن شيئاً جعل بالانشاء شيئاً آخر انما في وجه
الرد ان جواز كونه على وجه آخر كما في صحة تعيين التفسير وان لم يكن على وجه آخر في الثاني
وفيما فيه اذ المتعين وان كان من حسن المجازات لاجل حسن المعنى لكن مع الاحتياج
الى التوجيه وارتكاب خلاف الظاهر من وجهه لا شك انه غير ملائم بل صحيح وقوله واما
ان يكون اشارته الى ما فهم من كلام المعصية لفظاً ومعنى اما لفظاً فلما نزه عن الجهم
واما معنى فلان الاحوال السابقة اسباب وعمل وعشر اربعة هذه الطال ومهيبة لها في المقصود
من انشاء القرآن بتلك الصفات ليكون مع التخصيص من حارضة والقد ان هذا
التوجيه مما تقرر به السيد قدس كونه والبشارة البشرية واول الصريح عز ولا جمع له

وقوله على الخالف سلفا اي سوا كان من المتقليدين المسلمين ادلا وقوله من حيث
يقلب به على الضم قيل الظاهر يقلب مبنيا للفاعل ولا وجه لكونه مبنيا للمفعول مع
تعبيره من في الشيء ورد عليه بانه مبنيا للمفعول مستدرا الى الطرف اعني به المعنى يوقع
به الغلبة على المحل لضم ولو كان مبنيا للفاعل لزم تحقق الفعل بلا فاعل وهو موط
عقلا ونظرا والقابل هو المحقق المتعارف في توجيهه لا بالنسبة وان كان توجيهه
اتم واعم واوق وقوله صدق الشيء بالصدق قال الطبري في هذا صدق في ذلك
اي بالصدق قال صاحب الكشف لان صدق في الشيء مبنين صدق فكانه انه لونه
صادقا وجعل كثير الصدق لان صدق الصادق صادق كاجل الصدق كثير
الصدق لذلك اعني فاعلى اكثر صدق القرآن باعينا رانه صادق وصدق
ومصدق بالمعنيين قوله قدس وقديس يحيل بعضهم الوجه المتخيل هو المحقق
التعارف في حيث قال به الزمان استخارة كنية وتخييل والوجه مستعار للفظ المكشوف
من الزمان وتحقق الاستخارة بالكناية والتخييل انه لا اثبت للزمان وبطلان
بمن جعل الزمان شبهة بشي له وجه فالوجه اما ان يجعل على حقيقة وهو الحار والبارد
او يجعل على معناه المجازي اما الطريق المجاز المرسل كما يقع وجه الارض الظاهر ما جازا
مرسلا تسمية لازم باسم المرسوم بناء على ان الظهور لازم للوجه عادة واما الطريق الا
المستخارة لتحقيقه كما قالوا في قول زهير وعري افراس العبي رواجه ان الا فراس
استخارة تحقيقه لدواعي النفس وشهواتها وذلك سبب المتأخذه في اتباع الشيء
ادان الصافان جعل على المعنى الحقيقي وهو العصف فلا بد من شبه الزمان بالشخص
الذي له وجه وظهر له كمشوف وظهر معنى مستورا بشي له ظاهر وداطن كما ذكره في

واما ان

واما ان يجعل الوجه على المعنى المجازي مجازا مرسلا كما هو الظن قوله ثابت
له الوجهين قوله وجه الارض الظاهر ما جاز وان صح الكنية والتخييل وشبه الزمان
بشيء له ظاهر وداطن لا بشخص كما ذكره قدس به ولا يحل من من انما
التجوز في الوجه كونه الكنية والتخييل تطويل المسافة بلا ضرورة داعية اليها
واما ان يجعل الوجه على التجوز استخارة مصدقة كما في الا فراس والردا اصل الفعل
بالكنية والتخييل لا معنى له اصلا واما كون الوجه استخارة للفظ المكشوف من الزمان
فخطام الفاضل الطيبي قوله المحقق وتوجهه انه اما مجاز مرسل وكثيرا ما يطلق الكلام
عليه كما هو داب الاصوليين واما استخارة مصدقة كما في الفوق اهل العربية ان
الا فراس الراد اصل اما كنية وتخييل واما استخارة مصدقة حقيقة كما ذكرنا
لتحقق معناها كما او عقلا وههنا ايضا كلف قوله وجه عليه ان الزمان
الى قوله كان تخيلا لا قيسا له الظاهر وجه عليه قدس قوله زهير وكلامهم
والصدق لم يبين المحقق ان التشبيه في الكنية بالشخص والشيء مع ان ذلك الاول لا
الثاني وفي الاستخارة حيث جعل المستخار له الظاهر المكشوف من الزمان
حيث اردت الظاهر بالكشف مانه الامور المكشوفة الموجودة المحققة
تخيلت يكون تخيلا لا قيسا له وقد جعلنا ان الظاهر المكشوف من الزمان ما يعظم
كل حد ويعرف منه وجوده الظاهر على الانام ولو قوت الامور بالاقولم
الداطن منه ما يتيه وهذا ما قالوا ان الزمان ظاهر لا يتنه وضعي لما يتيه هذا وكون
الوجه حقيقته في الظاهر كما هو حقيقة في العصف لا سيما انما فلا يكون في الكلام
مجازا اصلا يدفعه كلام الاساس حيث قال ومن المجاز في اوجه التوب

قولكم فلان فليكن بكم لم يذكر الازهرى والجوهري في بكم كعلم بكم كعلم بكم
 ارجح على القاري لم يقدر على القراءة ورجح الرجل في منطقته اذا استغنى عليه
 الكلام والارجح هو الكلام عند المقال وفي الثانية كلمة من في العرب
 العرب ان جعلت بانية كما هو الظاهر الضمير في معنى انهم العرب ان اريد العرب
 العرب في معنى انهم فقط والعرب العرب ان كانت مشا ولا غير الفصحى والضمير
 ان جعلت بتعريفية فالضمير للعرب العرب انتهى قولكم تقدم
 المعارفة ان تأتي الى صاحب بطل اني به ذكر المسند في توصيه ان في قول ان
 كنتم في ريب ان ساق الكلام معهم على حسب مسانهم وطعمهم ان في قول المطر
 كان قبل التام على المسكوك فيه لديهم لا تكلمهم على فصاحتهم وانه ادرهم على
 الكلام وعلى هذا المعنى قوله انهم من طوب المعارفة من العرب العربا هو مني قول
 القاضي الضمير البصاوي في انهم انهم من معارفة من معني وعذبان وبلغا لخطان
 ومعنى قوله فلم يصعد الاثان بما يوازيه او يدانيه هو مني قول البصاوي فلم يجد به قدير الا فرق
 بين كلاميهما في الفرقين الا في التقديم والتأخير وزيادة المسألة التي اقام اقام
 العلامة لفظ لم يصعد واتى بقوله بما يوازيه او يدانيه حيث فيهم تقدم الضمير
 الاثان واراد عدم الاثان للمسا لعموم تلك لا يخل اي لم يصعد ولم يشرف
 ناظر الى الاثان فليكن الاثان ونهذه المسألة غير موجودة في كلام القاضي حيث قال
 تصدى لمعارفة اي استشهد ناظر الى المعارفة لا انه عارض يق تصدى
 فلان الشيء يستشهد ناظرا اليه ولم يتعمق بعيد المسألة في قوله فلم يجد به قدير كقولهم
 التقدير كما ذكرنا قال بعض نقاد القاضي ان بين كلامه وكلام العلامة المعصية ناقضا قال

قوله

قولكم فلان فليكن بكم لم يذكر الازهرى والجوهري في بكم كعلم بكم كعلم بكم
 باري خلافا لاي يعارضه والماضي من لقراء الجداء وقوله في الكلام ثم رقي
 فهو من ههنا من وجوه ثلثة اثنان البلاغة التي الفصاحة شرطها واثنان
 اكبر وهو المبلغ من النظم واثنان اقصر سورة وهو من حيث يستخرجهم اليه المبلغ
 من حيث يستخرجهم اليه المجمع وكون مصدر الفصحى والبلاغة اواحدا ههنا
 والمراد منها واحد الاثان في الاشارة الى ان الفصاحة من حيث الاصطلاح
 كذا من حيث اللغز من حيث ان الطول قبل المبلغ انزل من البلاغة وشرطها
 والايات الى هذا يكفي للترجي ولتقدم الفصاحة تصورا ومن هذا اظهرنا دقايق ان
 الفصاحة هنا بمعنى البلاغة لا المعنى المتعارف بين اهل المصطلح كما قيل في
 لفظ ليس تقدمها تصورا كاطن وقوله اي تركوا التصدي لا اتجه على التصدير
 التي في تواردها من استعطين على حلول احد شخصي نقص من ذلك يجعل القدر
 المشتك بين الفعلين عالما في الحال وفساد المعنى لا يكون المنفي هو التصدي
 بعيد الكثرة لا التصدي ملحقا وكذا الفروض والغيرة على انهم اكثر هو قوله على ان
 السيف القاضب محرق لا عاب والرفاق الدقيق ودقائق كل شيء فانه وقوله
 مع ما عطف عليه هو لم ينض وقوله مطلقا اي موصوفا مشا ولا للفصحى والبلاغة
 منهم وعندهم وقوله من غير تفكيك لغير لا ينبغي والتفكيك هو ان يرجع الضمير في
 منه للفصحى والبلاغة مطلقا في اشتباههم ومانعه للعرب العربا والثاني لا ينبغي
 فلا بد من التوجه في الاول دفعا للخرور وعبارته الحق القاري حيث قال في خبر
 انهم ينبغي ان يكون للبلاغة والفصحى واحدة وضمير اشتباههم الى الاثر للعرب
 العربا عامة قومي اياها ليعنى الى ان المرجع واحد والاخلاف بالعلوم والمفرد

اعتبار لا يوجب المقدم والتفكيك وهذا توجه لا يحل من غير قوا **قوله**
وانما يتجلى فيه التثنية رد على المحقق التفاد في حيث ذكر الكيفية والتحليل والتفكيك
وحداهم ذكر بعضي انهم مع ما كانوا يحركون ما بالكيفية لم يحركوا اصبر بعضهم في تلك
القضية والحق انه اشار الى ما يتناسب التحليل قبل بقية الشارحة والمفاد في قوله
انهم يقولون لم يصير قليل عصبية منهم وانشاء ثانيا الى الاضافة باذني طلبة يقولون
انهم مع ما كانوا اولا لكان مكررا وهذا امر قد وليت سخرى كيف خفي في اوسع وضوح
عليه قد سره واليه يمكن ان يقع العصبية وان شئت لشخص ليرق لكن يمكن
جعل عرقها من اجزا انهم لوجه خطا في مثل ان العصبية منهم ومن اوصافهم وربما
في ذلك قوله منهم وكان قد سره اشار بقوله وانما يتجلى ان هذه التثنية تحقق
على تقدير التحليل البسيط لكن لا على وجه الايجالا بل مع الحقا والظهور فما ذكره قد
بعد التأمل والتدوي وقوله لمن يصح ان يتألف مطلقا في كل واحد كان اجمعا
مؤثرا اذ كما قال ائمة اللغة ان الله اذا كانت جمة منفصلة عن الواحد
وهو معنى واحد من العدد واذا كانت اصلية غير منفصلة عن شئ فلا يستعمل في
الاجاب الامع كل ما في النفي فقال بعضهم هو بمعنى الجمع لكن الاصح ما ذكره الجوهري
من انه يستوي فيه الواحد والجمع والذكر والمؤنث لانه بمعنى كسم لمن يصح ان
يتألف مطلقا وهذا صحيح وحول من عليه في قوله لا يفرق بين واحد من رسله
ما زعموه ومنه الجمع اليه فامتنع من احدهما جاز من فاشرا بالاول الى الاول والثاني
الى الثاني **قوله** قد سره وقيل جملة حاله القابل هو المحقق التفاد في حيث
قال اعتراض اللبان والتاكيد او حال عام لم يتبدل او نحو في عطف **قوله**
عليه بعض من قوله عن الحالة وصاحب الكشف منع من ان يكون العامل في قوله
ايه على لم يتبدل واوجب عن البحث بعد ان علمت ان المحقق ذكره اية ان الجواز

في قوله

في قوله عارضوا الا السيف وحده وبعد انقراض النفي معناه عارضوا بالسيف
وحده عالمين بهذه القضية مستقلين عليها على ما اعترف به قد سره بعد ان التيقيد
به لا يعدم المعارضة والمعنى لم يتبدل والمعارضة حال تجريد السيف والحق
واقتصارهم على معارضة السيف كما هو مفاد الطرقة التيقيد له فائدة عليه
نعم لا فائدة في التيقيد بالنظر الى ظاهر العطف واما بالنظر الى مال المعنى فانه
فلا ولا لك قال المحقق وفي عطف فلم يعارضوا بعض من قوله عن الحالة
قوله قد سره واريد القدر المشترك قيل ان ارادوا بقدر المشترك لا الظاهر
فانه سندا الى اية حقيقة فلا يكون المجاز الى في المسند وعلى تقدير ثبوت المجاز
في الاسناد لا ينبغي ان يتوقف لثبوت المجاز في المسند اية كما هو مقتضى كلامه لان الظاهر
معنى مجازي للتجريد البسيط هو احتمال آخر ذكره في قوله وقد ريق وان اراد التوجيه من مطلق
اللابس كما هو مقتضى كلامه يكون هذا اجمعا بين الحقيقة والمجاز لتطمين المجاز فقط
لان اسناد تجريد المجاز هذا المعنى حقيقة واستناد تجريد السيف مجاز وليس بهما معنى
حقيقي مشترك للمفظة التجريد دون تعلقه بالمفعولين غير ما ذكرنا من التوجيه من مطلق
اللابس ان ارادوا بقدر المشترك معنى مجازيا مشتركا او غير الاظهار لم يجمع
حيث عطف المجاز في الاسناد دون المجاز في المسند بر عليه ان يبق انا لا نحقق
معنى مجازي مشترك مناسب لهذا المقام غير سندا ليقته حقيقة ومن ادعى
ذلك فلا بد من بانه ولو سلم ذلك مثل اللفظ عليه يستلزم ان يكون في الكلام
مجازين بلا ضرورة واعتبار ولو حمل على معنى الاظهار وهو مناسب للمقام يكون
المجاز في المسند فقط انتهى ولا يخفى اية بعد التأمل **قوله** قد سره من يدعى ليقته هذا
معناه في الله وعند العامة شبهة على اية السيف وهذا هو المناسب للبراز ان

شغرتا البيت وكل شئ له حنفية غراره والعذر ان جميع غدير القطع من الماء
 يغادر السيل سكبها والخصم العظيم والتلفط هو الاحتياج الى محاذاة
 كل بر بنظيره والتجوز في المفردات واستغناء التثنية عن ذلك وانشار
 اليه المحقق النفاذ في بقوله اجترار مع الالام بتغيير الاسلوب قايلا ذلك
 تعبيرا قول قدس سره لفساد المعنى لانه لم يوج بالقرآن غير النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم ان ياتي هو غير من ادعى القرآن اليه ولم يسم منه ان يكون غيره ممن ادعى اليه
 القرآن حتى يكون هو غيره منه على ان الاضمار خلاف الظاهر وان لم يكن فيه
 فساد وكلامه اي ذكر كنية واستلزام اذا وبرا على ان التسمية فقط وبنا على
 هو ابن ابن بن فاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن
 لؤي والمشتق من الشفع اي مزدوجا بالعمل لا جماعه العشرة والكل في المكنى
 لتفسير لاي على وزن فعل مهموز العين وهو قوله بقر الوحش سمي الرجل به
 قوله ولا يخفى بعد ما وجه البعد انه لصبره وان شرفه من قصد لا فسادا على ما يفيد
 هذا ان الوجهان وانشار المحقق النفاذ في اي بعد ما بعد ذكر الاول بقوله
 اجبر من هذا ان ذي الفرج صفة لؤي آه والقرة البياض في صفة الفرس في
 الرسم والافارقة قول قدس سره والاضمار قيل هو جمع ظهر ذكر في الخاتمة
 موافقا لا ذكره المحقق النفاذ في الاصل بقوله حتى قيل اصحاب جميع صحب بغير
 الى كبر وانما او صحت بسكونها كنهوا وانما ذلك ان الضار والماور
 في المثال جباؤا ابتاءا في جميع جان وبان فقد قال طوبى انا اظن ان
 المثال خاتما بها اقول اي الذين جبنوا عليها اي على وجه الدار باليد
 هم الذين جبنوا ثم قال لان فاعلا لا يجمع على افعال واما الاشارة والاحتجاب

في شهادته

فجمع شهادته وصحب الا ان يسمون بها في النوادر لانه يفي في المثال بالاجابة
 في ضمها اشقي واعتبر على المحقق بان هذا مخالف لما ذكر في المطول من
 ان الظاهر جمع لما كصاحب واصحاب والكل انه يرجع او يفي على البيت
 وان كان نادرا في اصل النسخ بل غير واقع مسابله وانشاره الى المنة
 واخاذه على قلة الجرد في قول قدس سره اي على جميع الصحابة
 كما يقى الله كسب في الاشياء فيرد على من قال اذا حمل الال على اهل البيت
 فكيف من الصحابة خارجون عن الدعاة والذين ليسوا منهم جرين ولا انصارا واذا
 على المؤمنين الاتقياء فخطفت الخلفاء تخصيص بعد تعميم لزيادة الشرف وخصبت
 لان الهجرة قد تطلق على مهاجرة الاوطان والاحوان طلب الذين فالذين فاروا
 نواحي المدينة اليها كانوا مهاجرين والغير على غير التوجه يكون الانسب ان يوتر
 ذكر الخلفاء ليكون المهاجرين والانصار مخصوصين من بين المؤمنين ويكون
 الخلفاء مخصوصين من المهاجرين والانصار تفصيلا على تفصيل واما على غير الوجه
 يكون في الكلام تعميم ثم تخصيص ثم تعميم اشقي قال المحقق النفاذ في وآله الاطهار ان
 كان اهل البيت المشار اليهم بقوله ثم ويطهر ثم تطهروا فخطفت خلفا على ما مره
 عطفت على جميع المهاجرين والانصار لتعريف تخصيص كنه من الصحابة خارجون وان
 سكان المؤمنين الاتقياء فخطفت لزيادة الشرف والفضيلة وعلى ما دخل في كل على
 كل حال اشقي واقول في كلام السيد زلفا اما اول فلان ما ذكره في المهاجرة من مهاجرة
 الاوطان فلا يخفى انه وان جاز لانه لا يضمن ذكر المهاجرين والانصار على الاطلاق
 بل لوجه سيما في هذا المقام يمكن ان يفي انه لا يحمل اليه والغير فان جاز على المعنى

اللعن في قليم الاشارة عليه ويكون شاملا لكل قطعا بلا تفاضل الخلق الا ان عليه
يكون كل امر معروف وناء عن المنكر فليكن له بل الاختلاف والاصدار ايضا
لان ابوالامة والارواح امهات المؤمنين وفيه اكل كما ترى واما ثانيا فلان
قول المحقق وكثير من الصحابة خارجون ليس ليراد نقص في المقام لانه لا يرد
شمول الدعاء للجميع بل بان حال العلم على جميع الصحابة على طريق تعظيم الكثرة
على الاقل مجازا كما في قوله خالق السموات والارض لا ينافي عدم القول
حقيقة وان كان التجوز بهذا النسب واما ثالثا فلان ما اوردته على الال
المحقق الثاني مع انه ذكره اعتما لامر جوا على سبيل التجوز ولذا آخره لا انما ادين
الانبياء فلا ينافي الصبر والاستقامة وان كان فيه النسب وسد على بعد
تسليم الانبياء في هذا القدر يكفي في مقام التوضيح واما رابعا فلان ما ذكره
آخر من انه يكون على هذا التوضيح في الكلام بجمع ثم تخصيص ثم تقييد فليس
مقصود ولا فاد فليكن سمان في مقام التوضيح انه لا يجمع المعنى قوله
قدس سره فانه اساس لا يجوز بعده لانه يعلم بثلثة مقدمات الاولى ان العلوم
مفردة واصولا الثانية ان الاختلاف في الرب واقع الثالثة ان هذه الاختلاف
لا يكون في الاصول فينتج ان اختلاف الرب في الفروع ولا كالمختلف المقدمات
الاولى ان طاهرين برهين بين الثالث وصحت على التثنية لتحقيق وجعلها
للنتيجة المطلوبة واثار الى ما ذكرنا في الحاشية بقوله لان الاختلاف في الرب
واقع فاذا لم يكن في الاصول كان في الفروع اشئ في قوله والعلم ان لم يتعلق
الى قوله ويسمى علما نفع غرامة حيث سمي العلم علما وكلام المقصد مذكور في تفسير قوله

نعم ليس

نعم ليس ما كانوا يصنعون وفيه اكل ذكره المحقق النفاذ الى اجماع قواهم
لمشابهتها العلوم كتب في الحاشية الى الان علم التفسير يدرج تحت العلم باعتبار
والصناعة باعتبار آخر كما ذكره اولا اقول حيث جعل علم التفسير من العلوم لان
الصناعات ولا شك ان من الصناعة يعرف الحاشية وسماه صناعة في قوله
والان يراه اهل الدنيا في صناعة الكلام وقوله وقد يرقى كل علم يمكن ان يكون جوابا
آخر للسؤال ويمكن ان يكون كلاما متعلقا بما قبل السؤال وعلى الاول فلا يخفى ضعفه
لانه لو سلم ذلك فانما يسمى صناعة بالنسبة الى ذلك الرجل الممارس فيقصد ما رصنا
له لانه يسمى في ذلك العلم في نفسه صناعة بسبب ممارسته رجل اياه قوله فقد سجد اذا
تعددت درجته حقيقة هذا قياس ما قاله النفاذ هو الفرد الخ في اشئ و
ان كان محض الفضايلة وبغير عطف وقوله فاذا كان المجزئة تعدد حقيقة
قياس في اللغة والفواخر عمن يميز شدة ولا يشهد الغنظ الغنظ
او اشده او سورته قوله عالمه يغنظ فانما هو غنظ فليكن ويجوز ان يكون
من غاضد اذا نقصه بالصاد كما هو لك اكثر النسخ قوله قد سجد
لانه اذا اعتبر يمكن ان يقي في اعتبار التقديم والتأخير الى المعنى
الواو باعتبار الربط اللفظي فلا يلزم فصل بين المبدأ والمجزة بالواو وهي لا
يكون لها وجه والاضح لا يلزم ان يكون التقديم كالمحقق من جميع الوجوه
اذ يجوز ان يقع بسبب ظاهر التركيب في صورة التقديم كما لا يجوز مثله
اذا اعتبر المقدر محققا فان مثل قوله تعدد ربك فليكن فليكن فليكن فليكن

نعم ليس

ففيه الفعل المذكور على ما في المفعول المقدم فاذا اعتبر هذا المقدر محققا يلزم
الجمع بين الواو والفاء نحو قلبه ركب وفطر ثيابك ولا يخفى بطلان هذه
منظرة في السبل في قوله او حاده على اثنين متساويين قوله كما قال ان كان
اوله ركبان ليظهر كونه على المقتضى مع وقوعه في حيز ان كان لقوله دلالة
على الزمان الماضي بقى في حيز معرف الاستقبال على زمانه الماضي وقوله او
الى قوله التفاوت اى من الجموع بالحق الى التفارب بحيث يترك ان
هناك سبعا وقد اشار المحقق التفارقي الى هذه المعنى بقوله ولفظه اذا لقي
بالمقام الا ان كلمة ان افنى بتاد معنى التفارب وقوله التفاوت قوله
قد حسن وهذا اق واسن كتبني الماشي اما كونه احسن فانه مجموع
المعطوف والمعطوف عليه فقه واحدة قول فيكون اخضر احسن الا ان
يدعى ان الاخضر احسن قال اما كونه ادق فلتخصيص المقصود دائما وهو سبيل الى
فان كلمة اعلم لا تخيل المقصود كذا فيها وتجرده عنها وجعل معطوفا على بحيث المعنى
اشبه والتخيل غير معلوم العاقل وقوله وفيه من المتابعة اى في قوله واما
الذي الى آخره لا في تخيل البعض فانه لا اختصاص لتلك الوجهة لهذا التخيل
بل بعضها غايتها والتجاني من جنس الدعاوى متبوعا وتبعا بعضها على رتبة
اوقام على اطراف اصابعه وبأشبه ركبتي الى ركبتيه وتجا نوا على الركب
وهو البعد انه لا يفيد التفاوت في الكفاية وهو المقصود ولا بين
المعنى من التضامن بينية السبيل الطريق في غاية الاسراع وبشيء طلس

مكتبة

وتلك الراكب هو الاول والآخر في جوانب في الوجهين ما ترى القائل
غير معلوم وكنت على قول في ان الراكب بالشيء او بالمتن
لفظة لان العديس هنا معناه بل بمعنى المتعارف فجعلها مدار الوجه
الكلام تصور عن الكلمة المختارة التي و اشار الى الكلمة المحقق النشائي
بقوله لم يقل عدوا واحدا بل لان العدا بالشيء او بالمتن قد سكر في
الاشياء فانظر الى هذا الذي ذكره ما للعلامة ولا يخفى من تلك وضعت
الخط وان كان الكلمة اخرى احسن ففي شرح المقامات المحسن جمع
حسن تفضيل القبح ويجوز ان يكون جمع محسن اسم مفعول من احسن
وقوله وايضا المتعارف الوصف او في وايضا الفقر معلوم بغيره كل واحد وان
خفي تلك والحسن على بعض بخلاف لطايف المعاني وهو امض الازرار
وهذا الوجه او بالذكر ما ذكره قد سكر وهو وجه الاخلال انه لا شئ في
الضمير حقا يفرج الى المجموع ولو لم يكن المتكلم المؤد في واحد اوضح
ضمير حقا يفرج الى عوامض سائر ان يكون التابع في عوامض لا
في السابق وفيه ما في قوله واحد بهم بل انه لا يخفى في هذا البديهي من
الجدد الضعف لان الاستشعار مفعول لا يتصور فيه البديهي والمفعول
فاعل كما ذكره المحقق النشائي في حيث قال الفاعل واحد بهم ومن الاشياء
مخلق با واحد بهم شبه ان يكون حاله عند قدم رجلا للضمير اذا اجري
سالم تفتي عنه فالحال خبرا اشارة الى انضغ والوجه ان الطوف مفعول
مخروف واحد بهم بدل منه وكان قد سكره على مترض باشارة المحقق
الضياء اليرد عليه مع انه رد عليه على ان الجميع ما ذكره المحقق ولا يخفى

هو الفلك المسمى
بالماء وهو من
الخمسة عشر

كقول الشارح ملائمة بينهما كانت فان المراد بالواسطة والعوض معنى واحد
معنى الواحد والآخرى والآخرى اشبه بالمتوسط في الزيادة وفي قوله اولى
ان قد لا يحسن ان لم يلفظ الا بهام لان هذا الفصل لا حقيقة له بل وهم
السامع ذلك الفصل وقوله تصور على خلاف اللفظ ذكر على المحقق الثاني
بناء على ان المعنى بالواسطة والفصل ما كان بين الاوحدى والاخرى
كما مر سابقا وهو مردود لان المجازات انما يكون باعتبار المعنى الاصل
الذي هو من المعاني الاول التي يخرج فيها التفات والمخالفات
والفصاحة والسلاسة لا المعنى المقصود وهذا الذي هو من المعاني
التواني المطروحة في الطريق التي يعزل عن اعتبار الفصاحة فيها
من هذا تبين تصور ما وجه قد سكره به لا يتنازع على هذا ولا يخفى
لطف قوله لا يخرج الواسطة في سلك الاوحدى ويخرج من اجل
اذا عظمه وانا اذى يميل والمقصد به هو اساس اللغة فانه قد
للعلوم العربية وقوله سابقا بما يزيد من فحمة اي زينة في المعاني اللغوية
التي علم التفصيل وهذا المقل بالغيرة في امته ولا يخفى ان ما ذكره من شبه التلك
بالاموال لا يغير بل لا يغير من المعنى المناسب للملاء العقول قوله قد سكره
ولعله اظهر قال المحقق الثاني واما ملا، افعل من ملا، الا ناولا كسره
ملا، ان بمعنى امتلاء وجعل من ملأ ما بضم فني واقتدر او ملا، بالفتح على انه
بمعنى مفعول او بمعنى اكثر ملا للعقول كما لا يخفى نعم كتب في الامتلاء
على هذا الكلام اما ان اذ كان بمعنى غنى واقتدر فلا لا يلحق مع ذكر
الغنى شبه التلك بالاموال واما ملا، بالفتح بمعنى المفعول فلا لا محيية

قليل جدا

قليل جدا وكذا اذا كان بمعنى الفاعل لان المقصود بيان ان هذا العلم
اشد امتلاء من التلك لان اكثر ملا للعقول والقياس بالكتب فانهم
ولا يخفى ان قد سكره لم يتوجه الى وجه التعريف الذي ذكره المحقق
اصلا مع انه حكم بكونه اظهر وصحة وجه التعريف على وجه ما ذكره
من الاشتراك في الاستعمال فانها هي على تقدير ذكر المفعول في ذكر من دون
الامام سلم والا فلا على ان الاشتراك لا يعارض خلاف ما يناسب المعنى
وما ذكره من حديث الطرية فهو مخالف لاصول الكلام من بناء على
هذه الطرية وخلاف ما خرج به المصنف في قوله ما في العلوم والصناعات
من محاسن التلك والحواجب بان هذه الطرية اعتبارية لا حقيقة فلا
لا يخفى ما فيه والترجيح بان التقادير الامتلاء ممنون اليها القيمة
ان مناسبتها ملا، لا انض يريج الكسرا ايضا فسا قطا ثم انما عطف وان
جعل العلوم على التلك ان في لان ملا، بالفتح وقوله فالظاهر جواب حيث
بمعنى الشرط والمخرج خبر ان الغرض حيث طرف وقوله فالظاهر خبر ان
الغرض الذي والغا التضمن المستند باعتبار الوصف بالذي معنى الشرط او
ان الغرض معطوف على ان جعل العلوم وبالجملة فهذا من افاد انما
الطبيعي على ما ذكره صاحب التلك كما ان صحة الاستعمالين بالرفق من
افادته فتح الما فورد ما اذا انتهت استانه وانا بيته في محسنين
لانه في السنة الاولى حول ثم يذبح ثم تنمي ثم يباع ثم قارح وبلغ اشبه اي قوته

وهو ما بين ثمانين ألفا إلى ثمانين ألفا قوله قدس سره نص على المصدر قال المحقق
 او على الحال اي حال كونه مثل ما ذكره وشهادة الفا انه لو كان ما في خبر الفا
 مما ذكره الجاحظ لوجب ان يقول ان الفقيه وان تبرز آه والرائي
 نقل انه لا ناعاد الدين العالي وكنت قدس سره على قوله ما قيل فيه قبل
 الى قوله ولطيفين كلامه ثم اورد المصدر المبرهن عند نفسه ارادة تلخيص
 الكلام وقيل الى قوله من تلك المطابق فالاستثناء من كلام المقدم
 ويعتبر من كلام الجاحظ وقيل الى قوله وما اوردوا الكلام بعيدا لا يرتفع
طبع سليم انتهى بترتيب التبعيد من باب التفعيل قوله قدس سره وفي
 المغرب ان اشتقاق الظاهر الى عبارة قدس سره حيث قال ان ظهوره والقوة
 كما في البعض ان ما في عليه الفتوى لا يخرج من احد الامرين من حدوثه كافي الاولين
 او القوة كافي الاخير فلا خطو في اطلاقه على كل منهما ما يناسب ما يناسبه الفتوى احد
 الامرين والحق نظر الى اشتقاق الفتوى من الفتى اي الشكيب كما هو المقرر
 في المغرب ان في اطلاقاته لا يبرهن الامرين فنظر الى الاصل المنطوق به عليهما
 وان جاز باعتبار احدهما الغرض يجوز بالبرية والكتابة ولا كان في المعاني الثلاثة
 المذكورة في المغرب للفتوى من تلك على حدوث والقوة وان كان الظاهر في
 الاولين بالحدوث في الثالث القوة وكان الاشتغال السبب الاصل من الافراد
 فجل حرف العناد لتقسيم الفتوى الى اقسامها اظهر من جعل فائدها كونها كالمادة
 احدها كما في البعض وكان كل من القائلين بما بين نظر الى كلام المحققين

الفاضلين

الفاضلين الذي خلقه الله تعالى على شكل البشر الى المعنى عليها قوله قدس سره
 وتبينه الراي قيل وتبينه الياء اليقوت قوله قدس سره في الدرية واما القوة آية في
 البصرة فلم يقع نقل العلامة التقاراني ان يبلغ من السن ستا وثمانين سنة
 اسم ابيه يسار من اهل بيان وكان مولد في بعض الافكار واسم امه بخره
 كانت مملوكة لام سلمة ويق كانت ام سلمة ياخذ الحسن اذا كان في مسكنه
 بندها ويدير عليه والمراد بالكتاب هو الكتابات ونظير انتهى مجمع نافع غزاة
 جميع غزاه من غزاه يغزو غزاة والعلمك المضعف شبهة كثره مائة الرجل
 اللغات العرفية الصعبة واستنباط الشعب المستخرجة منها بحيث لا يتبادر
 منها شيء مضعف الطعنه في عدم التباين فالطوق العلك واريد به تلك الممارسة
 وفيه فالاستغارة تحقيقه بغيره بحيث ويجعل ان يكون اللغات مكتوبة وعلمك
 تحيلا وبقوة لطيفة ترشدها قوله والا فضايل الحال آه ذكر العلامة
 التقاراني ان الشرط اعني وان تبرزوا خواتمه في موضع الحال والحال خبر
 المبتدأ اعني لا يقتضي في سبب هذه الزيادة كلام هو فاشا الى ان هذا الحال هو
 احدا المتبادر على ما هو الصحيح واورد عليه ان هذه الاحوال ليست الا خبرهم
 بل الخبر على سبيل التوزيع فكيف يجعل صاحبها احدا منهم ووجهان احدا
 كبره في سياق النفي فيمنع منعتي لا يقتضي احدا لا يقتضي هؤلاء او يجعل
 ذو الحال الضمير في منهم فانه فاعل في المعنى ووجه قدس سره بان صاحب
 الحال هو احد يجب تفصيل مخاضه اي لا يقتضي آه وما ذكره السيد او وجه معني

تكميلات متناهية من حيث الابدان لا يتحقق فعلها الا بدار يكون مبدل
قوله من عمل القربة مستعملها لانها صالحة لقول لا كان المطلوب شيئا للطلب لا
والثاني الاول انما يستفاد من لفظ القربة التي هي الاصل اول ما وفلا بد من الابدال
لهذا الغرض ولذا نقل عنه السيد قدس سره ان حاصله ان لطلبه كذا في السلا
والقبول كان في القربة والوقود اذا دونه لا يصلح اذ هو غير متعلق بحد متطابقه
النقل فهو من عدم الوصول الى الاغراض وعدم التمتع في الصنائع والقدرة الضعيفة قدس سره
في عدم الرد والاكتمال بالنقل من ان طاهره بالحق الاستدراك بعد ما فهمت سره
لكن لا كان توجه العلامة ليس حقا ملحقا بالقبول مع انشاء زوال عدم الرضا كذا في حق
المقام واحد الموقف للام قول قدس سره قدس سره بل لا يجوز في هذا التركيب قال العلامة في هذا
بالنفي استلزاما لوصاف بانها غير متناهية في الابدان ثم عاد الى طريق الاثبات فقال متصرفا
وهو من غير زوال لا يجوز في هذا التركيب وان كانت القرينة والحد كلامه من قدس سره
الترتيب لا يتحقق في طائفة بقوله لا شرع في الاثبات ثم استعمل في النفي ثم عاد الى الاثبات ثم
اذا قدس سره في حاشية قوله لا شرع في الاثبات المتصرف في اثبات الزايرة التي هي الاصل نعم استدرأ
ثم شرع في اثبات الصفات الفعلية ولم يتعرض فيها للنفي الا عندا وفهم كذا في النفي
عن اثبات هذه الصفات لعدم إمكانها فيها طريقة واحدة مستعملة على الاثبات والنفي
مما كان الا الى ما خیر النفي من الاثبات مطلقا والحق ان ما افاده لا ينافي عدم
الطس الذي ادعاه العلامة لانه ادعاه من جهة انه وان دللت القرينة على ان
متصرفا وما بعده ليس خلا في غير النفي الا انه لا حسن في هذا التركيب لجأ دونه
الذهن من اول الامر الى دخوله في غير النفي واصفا فكذلك التعليل بسبب فصل النفي
بين الاخبار وما افاده انما يدفع الافتكاح دون التبادر وعدم الطس كما مر انه

في هذا

لم يدع الفناء بل عدم الطس في ما ذكره قدس سره على ان يجعل وجهه للتحقق لا للتحقق ان
الصفة كذا مع انه مجرد تنبهي لا ينبغي ان يلتفت اليه وقوله ما تمت رايضته
والرئيس ما كان دون من تمت رايضته الى ان الرايضته في الاصل للحوادث
الجم ثم استعبرتم بتهذيب النفس والقوى الاصلانية وقوله لا طاهره التي يقع
المقدمات لاجل التناهي قول قدس سره بيان ونقد بقوله ما تمت رايضته في الثانية
وقيل لقوله اذ رتبة والا والاسباب بحسب اللفظ والقائل هو العلامة له انما راي
ونظره الى لفظ التظيم والشراف المناسب لان ما يلاحظ الترتيب فيما يلي من اجزاء
الكلام الذي هو اللفظ بخلاف تملق بنات القفا ان المناسب ان لا يلاحظ
الترتيب من المعاني دون اجزاء الكلام قيل والاضافة ان ما ذكره السيد قدس سره
اسباب بحسب اللفظ والمعنى اما بحسب اللفظ فلقربه واما بحسب المعنى فلان العلم
بكمية ترتيب الكلام يناسب الارتياض بملق المقدمات في ترتيبها على وجه لا يوصي
الى المتكلم اشد المناسبة اذ لو خالف فيها الترتيب بخلاف جعله تعريفا لقوله اذ رتبة بانها
الكلام اذ لم يلاحظ فيه الترتيب بين اجزاء الكلام والمناسبة باعتبار ذكر الكلام في المقدم
لا يتأهل بل ما ذكرنا من ان المناسبة ليست في استعمال الكلام في المعنى ايضا وتادرون لفظ
الكلام في قوله كيف رتب الكلام المذكور رتبة قوله بملق بنات يظهر ما ذكرنا من ان لفظ
سليم كذا قيل والحق ان كلا التوجهين حسن اما التوجه للسيد فلقرب والمناسبة بغيره
المعنى في انما هو الغرض واما توجه العلامة فلتأثير الالفاظ والمعاني الاول التي بانها
الثبات والاسرار وعليها بنى اللفظ والاسرار وان العلم بكمية ترتيب الكلام
في اللفظ وتظيم وترصيفه انما يناسب ان يكون مبنيا لكونه اذ رتبة بالاسباب الكلام

في هذا

لا يكون متنازعا بل متنازعا بآثاره الى ترتيب المعاني الكلامية
 في تصنيف العلم الترتيب في الاصل احكام البنا بحسب بعض مجاز
 الى بعض وجود ترتيبها وقد استعار طوذة سبكت الكلام وحسن سرده
 وقوله لا تأكله لغيره وقد علم كيف يرتب وقيل لا اجزا تركب من المصنوعات
 او مستأنفة وما ذكرناه هو الوجه لا ارتباط اجزاء الكلام واخذ بغيره بوجه بعض قوله
 الترتيب في العلم مثل قلمه والاياله هي الكلمة او من العلم في وضع وقوله لا
 في انما لا ينجى لطفه وفي السابرة نظرا ذاعية انها كق في هذا المحل وهذا الاية كونهما
 محتج لا من في غير هذا المحل ويمكن الطواب بعد ذلك كون الكلمة تحت ان المناسب
 ان يكون هذه الكلمة في جميع مواضعها بمعنى واحد وما التي منها واحدة قوله
 يشبه على انهم وان قولهم انه اول ما ذكره العلامة التفسير في حيث قال وان جمع
 القلة لفظا شارة الى انهم وان قولهم اعدا بالنسبة الى من سواهم فاعلم الشرف
 والفضيلة والكثرة المعنوية ان الكثرة في المبالغة وان قولهم انهم قل ان
 كثر الاشياء لان الفقه الناجية لبعث تسليم ان الفقه يدل على الكثرة بناء على كثر
 استعمالها في صوته وان كان بحسب مفهومها لا يدل على علمها لان معناه
 الطائفة ولا دلالة لها على الكثرة بل قد يطلق على الواحد على ما قيل لا يبعث الى كون
 باننا لا اخوة سوا جعل اضافة الاضافه الى الفقه اضافة البعض الى الكل
 او اضافة الصفه الى الموصوف اما على تقدير الال فلفظ واما على الثاني
 فلفظ دوران الاخوة المرتبة ليست جملة الفقه الناجية المستفهمه بالكثرة
 اللهم لا ان يبق المراد برؤية الاخوة التي بنيت بالفقه روية بعضها البعض
 ان جعل اضافة الاضافه الى الفقه اضافة الصفه الى الموصوف يقتضي

ان يكون جملة

ان يكون جملة الفقه الناجية التي شارة الى ما ذكر في الحديث حيث قال مقتضى
 امتي ثلثا وسبعين فخره طعن في الترتيب واحدة وهي الفقه الناجية قيل ومن ثم
 يا رسول الله قال الذين هم على ما عليه واصحابي علي ما رويوا افاضل جامع على ذلك
 العلم وليس لك اللهم الا ان يجعل على المسابقة ثم اعلم ان ما ذكره قد كسبه انما ياتي
 اذا حمل من في افاضل على البيان واما اذا حمل على التبعيض فلا ولعل الباحث على ذلك
 المحل كون الكلام تقيا الى الدرجه العليا في السابعة كما هو المناسب لمجال المستقيم
 غير انما هو الكلام الدار والحق ان كسبه من لا يحمل غير البيان على مقتضى قوانين البيان
 قوله فانما هو العلم والاصول المرعية علم الكلام لانه المستند والاطلاق وهو المذكور سابقا
 واما اصول الفقه فهو مندرج في الفقه لانه اصلا وفي الكلام لانه فرع ولذلك لم يذكره مستقلا
 فيما سبق هذا ما افاده قد كسبه واما العلامة التفسير في جعل علم الاصول الكلام واصول
 الفقه جميعا والحق مع العلامة لان الاصول جميع محكي باللام ونقص في الاستزاد والمقام
 يقتضي التيمم فاعلم ان هذا الاضافه من كونهم جامعين لا يتوقف عليه
 هذا العلم من سائر العلوم فادرس على اطلاع تلك هذا الفن اعترفوا بوجوهه ببقوه
 عليهم وطلبوا منه مصنفا في هذا العلم يستفيدوا منه وطهران هذا المعنى انما يحصل اذا
 جعل الاصول شوا ولا اصول الفقه ايضا لتوقف هذا العلم على الفقه المتوقف على العمل
 من التعمير ومن مقتضى المفهوم للتعوي والتسك بالبناء ومع انه في غير ما نحن فيه مستقيم
 لا في فيه ثم التمسك ثانيا بما قاله في الكلام اذ في الفقه كلفا لا يقتضي فيه ان كان
 الفقه فنية نقصانات خارجة عن قانون الوجوب وكذا الاستدلال بالعرف والمهور
 خلافة والتصنيف بالدينية يؤيد المفهوم للتعوي والبناء على تقدير تسليم العرف
 لا ينافي ان جعل مجازا عرفيا فيما ذكرنا لاقتضا المقام وعدم ذكره فيما سبقي لا دل

ان يكون جملة

وحاصل ما ذكره قدس سره في الحاشية ان العاية عطفاً عليه لفاعلية الفاعل

لهما مع انه ما حصر فيما سبق جميع العلوم حتى يلزم من عدم ذكره دخولها في الكلام
افني الفقه ولا ايضا كان في حصره والمصنف قد يقول قد سكته اذا لمعنى الخواص
استطير واستوقه ذكر في الحاشية اى طاروا استوقا فغيره باستطير ولا ان كان
ليس له انما في الطيران وذلك لان الباحث انما يكون مطلقا على فعله لا
المفعول على مفعوليه فلو كانت ضرب مرموئا دينا اصله ضرب زيد مرموئا دينا
فانما ديب انما هو الباحث للضارب على ضربه لا للمضروب على مضروبه
وبذا ارد على المصنف العلامة الفخار اني حيث يجوز ان يكون تميزا او مفعولا
وبان الزوال التميز يقتضي ان يكون قد طار شوق فمفعول طار عن من مع ان
المراد انهم طاروا الاجل شوق حصل لهم من ذلك الذي ابرزت لهم فيه اعلى ما
يفهم من فاني الحاشية ايضا وجب ان يترقى على المتأمل والتحقيق ان الاستطارة
حاجب بمعنى الانشار والتفرق ليق استطار الصبح والشراذم وتفرق و
اطار جميع الجواب وحاجب بمعنى الحمل على الطيران كما قال العلامة اى استقر واتى
سأتم حملوا على الطيران وكما اشار اليه السيد قدس سره ايضا فاذا انضبط على
التمييز كان المعنى انشروا شوقهم وعلمكم شيش الفخر الصادق ومنه الفخر المستطير
اى المنشروا في افاق السماء فكلوا الاستطارة بالمعنى الاول واذا انضبط
على المفعولية كان معنى الحمل على الطيران كما حمله السيد وقرره في الماشية وهذا
لا غبار عليه لكن في حدس كلام العلامة طاهرا انه فسر باستقر فوا قد يحتمل
كانهم جاءه على ما قلنا وهذا التفسير لا يلزم معنى التميز لكن لا يافيه ايضا كما لا يخفى

هذا ما قد اعدت في الشريعة من الرضوخ للبر على كماله الثالث انما هو انما قد
واستغفار الله عن كل شيء هين

المرداد
وساير
وغيرها
فان
الصفحة
التي
افوق
لهذا

وفاصلہ اور کتبہ

في هذا المقام

هذا وقد قيل ان النفاة اختلفوا في سبب الالف في النول لمنع الصرف اذا كان
 مدفوعا له فافترقا فيها بشرط وجود فعل في مؤنثه او بانفعا فعلا فنه من قال بالاول
 ومنهم من قال بالثاني ورجح الثاني في الرضي بان وجود فعل في مصنفه وابدائه بل
 المطلوب منه انشفاء التاء كما في ما في منه فعل لا في ما في منه فعلا في لغتهم الا عند بعض
 بني اسد فانهم يقولون في كل فعلان ما في منه فعل فعلا في لغتهم نحو غفينا وسكرنا
 فمضرون اذن فعلان فعل في هذا المذهب الرابع ينبغي ان ينف في الجواب كما كان
 المقصود من اعتبار فعل في انشفاء فعلا وقد حصل هذا المقصود في رخص لا بواسطة
 وجود فعل بل لانهم ضمتوا هذا اللفظ بالباري فلم يلقوه على غيره ولم ينفوا منه
 مؤنثا لان لفظه بالياء ولا من غير لفظه عن فعل فيجب ان يكون غير منفرد
 وان لم يكن له مؤنث على وزن فعل فان قصد المقصود بالوجه من الجواب الذي
 قرره في الحاشية لطيفه على هذا المذهب كما يشعر به قول الحاشي انما اعتبر لفظ انشفاء
 فعلا في رد عليه من قال بان الشرط انشفاء فعلا لم يقبل باعتبار فعل في انشفاء
 فعلا باعتبار اكلها بل جعله اماره في المواضع التي خفي فيها ذلك وجعلنا ناكلا
 بكلمة عدم الانصراف كحسب النظر في تلك المواضع ولم يرد على ان جميع المواضع كذلك
 فان منها ما يظهر انشفاء فعلا فبمع عدم فعل كلفظ رخص كما مر في الرضي وقوله
 فان نظرنا الى انشفاء فعل وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعل هو الشرط ومناط
 الحكم في النظر ليس على هذا المذهب وان قصد لطيفه على مذهب من شرط وجود
 فعل في رد عليه ان هذا المذهب مروج وان من شرط وجود فعل فيقولون يكونها مقصودا

السالكين

مفت الی کتاب زاد المسافرین و تحفه السالکین
در اصول اعتقادات و عامه مقدمات موافق منقول از اهل بیت
علیهم السلام و طهارات بنا بر فرموده بعضی از ائمه کبریه و احادیث نقل
افتد بمره و اوام تره و وفقه لما یحب و یرضی و این مقاله منبسط
بر اصناف اعتقادات اصولی و فروعی عقلی و نقلی و فوق آنچه توفیر
فرموده الشیخ الصدوق قدوة ارباب الیقین شیخ القمینی با تفسیر
الاثر المعتبر فی رافع محکم را بایات شریعه سید المرسلین نقله السلام
محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه القمی رضی الله عنه در اعتقاد
خود آنچه ذکر فرموده و آنچه ذکر فرموده موافق حق و واقع و آراء
اهل تحقیق و یقین تقریر شده که باین عقاید دانات و خدا پرستی
صمیم درست است و با اعتقاد این حقیر فیض الی الله الغنی اسمعیل
الحسینی التمیمی له السلامی تون آبادی کل اهل حق باین عقاید بوده
اند و اگر بعضی عبارات و تقریر برخی باعتبار تفاوت عبارات میوه
اختلاف اعتقادات بعضی از عظماء و بزره انقیاسه الا در بعضی
از جزئیات که مخالف در آنها موجب خذلان و خسارت نیست

اگر چه موجب

اگر چه موجب خطره نباشد و اشتقاق فضل و محکم است لیکن
باین شیوه و وسعت غایت از روی زیاده از آنست که باین جزئیات
عباد مطرود و درگاه و مردود و رحمت آید کردند و الا لازم آید که زیاده
مقبول نباشد چنانکه لفظ الاسلام محمد بن یعقوب الکلبینی رضی الله عنه
روایت کرده با شهادت خود در باب درجات الایمان از کتاب
کفر و ایمان از حضرت صادق علیه السلام در وقتی که در حیره که در حواله کوفه
واقع است آنحضرت شریف داشتند و جمعی از خدمت خود را
از موالی خود بخند متی و حاجتی فرستاده بودند اند پس ایشان زنده و
برگشته و لکیرگی از ایشان میگوید که جای من در حیره بود که در آنجا
فرود آمده بودیم پس آدم من و حال آنکه و لکیر و مانده و شکست بودم
پس انداختم خود را پس ناگاه درین حال بودم که حضرت ابی
الصادق علیه السلام رو کرده آمد و فرمود که آدم ترا پس من در
نشستم و آنحضرت نشست بر صدر فراش من پس سوال کرد
از کاری که فرستاده بودی که ما را بان کار من خبر داد ما آنچه کردیم
شده بود پس محمد خدا کرد پس جاری شد ذکر قومی پس گفتیم
که فدای تو شویم ما تیری میکنیم ازین قوم زیرا که میکنی بندگان آنچه میکنیم
پس فرمود آنحضرت که تو لا امارند و میکنی بندگان آنچه میکنی و باین
تولی ما شما تیری از ایشان میکنی راوی میگوید که گفتیم بی پس فرمود آنحضرت

که پس اینک نزد ما چیزی چند هست که نیست نزد شما پس از او
است ما را که تبری کنیم بری شویم از شما راوی گوید گفتند فدایت شوم
پس فرمود آنحضرت که اینک نزد خدا هست چیزی چند که نزد ما
آیامی نیستی تو که طرح کند و دور اندازد ما را خدا می فرود جل گفت راوی گفتیم
و اقدید فدایت شوم بکنند خدا می فرود جل چنین ~~فرمود~~ آنکه فرمود آنحضرت
که پس تو کی گنید و دوست و آوی خود داند این جماعت را و تبری و بزار
مشوید از این جماعت پس بدستی که از مسلمانان کسی هست که از برای
اوستهی است و بعضی از برای ایشان دو سهم است و بعضی از برای
ایشان سه سهم است و بعضی چهار سهم و بعضی پنج سهم و بعضی شش
سهم و بعضی هفت سهم پس نیست نزد او اگر برین دارند صاحب سهم
را بر آن چیزی که بر دست صاحب دو سهم و نه صاحب دو سهم بر آنچه بر
صاحب سه سهم و نه صاحب سه سهم بر آنچه بر دست صاحب چهار سهم و
نه صاحب چهار سهم بر آنچه بر دست صاحب پنج سهم و نه صاحب پنج سهم
بر آنچه بر دست صاحب شش سهم و نه صاحب شش سهم بر آنچه بر دست
صاحب هفت سهم و نه و باشد که ضرب کنیم از برای تو مثالی بدستی که مدی
بود و همسایه و جاری داشت نصرانی پس دعوت کرد او را با مسلمان
و زینت داد و مسلمان را و نظر او پس مرد نصرانی قبول کرد و مسلمان
شد پس نه او را سحر کی و زود در خانه او را پس نصرانی گفت کیست این

گفت منم فلان

گفت منم فلان همسایه تو گفت و صحبت حاجت تو گفت و وضو باز
و پوشش جامه های خود را و بیا با ما که برویم نماز حضرت می فرماید پس
نصرانی وضو ساخت و پوشید جامه های خود را و بیرون رفت با او گفت
آنحضرت که پس کار کردند آنقدر که خدا خواهد و دانست پس نماز صبح
بعد از آن که از دست پس درنگ کردند تا صبح شد پس برخاست نصرانی
که بروی بخانه خود گفت باو آن مرد که با ما می روی بروی گونا هست
و آنچه میان تو و ظاهر مانده اندک است فرمود آنحضرت که پس است
نصرانی با آن مرد تا که نماز ظهر کرد از دست گفت میان ظهر و عصر اندک است
پس نگاه داشت نصرانی را تا نماز عصر کرد و فرمود که پس برخاست
نصرانی و از راه کرد که بروی و بمنزل خود گفت باو که این آخر روز است
و کمتر است از اولش پس نگاه داشت او را تا نماز مغرب کرد پس
از راه کرد که بروی و بمنزل خود پس گفت باو که مانده ملکات نماز
فرمود آنحضرت که پس درنگ نصرانی تا نماز عشا آخر یعنی خفتن را
کنار و پس که جدا شدند از یکدیگر پس چون شد دیگر سحر کی گاه رفت
بر سر او و زود بر در است پس گفت کیست این گفت منم فلان
گفت چیست کار و حاجت تو گفت وضو باز و در پوشش جامه ها
خود را و بیرون آئی تا برویم نماز گفت نصرانی که بروی طلب کن از برای
این دین کسی را که فارغ تر از من باشد و من مردی مسکین و پست باشم
و عیالی دارم پس فرمود آنحضرت یعنی با عیال و اهل الصداق هم که اهل

کردند

کرد و او را در آن صحرای که بیرون آورده او را از آن بیرون برد و بگوید که فرموده
 که اگر می شنیدم مردم که خدای عزوجل چگونه خلق کرده این خلق را بهر
 آنکه ملامت نمیکرد کسی را و او می گفت که این چگونه بود فرمود
 آنحضرت که خدای تبارک و تعالی خلق کرد اجزائی که میرسد عدد آنها
 به چهل و نه جزو و گردانید هر جزوی را ده عشر که مجموع چهار صد و نه و دویست
 باشد و این قرار قسمتی که در میان خلق در یکی عشر جزوی و در دیگری
 دو عشر جزو و همچنین تا جزو تمام شود و در دیگری جزوی و عشر جزوی
 و علی هذا القیاس تا تمام چهار صد و نه و دویست که باشد در او مگر عشر
 جزوی تا در بیست بر آنکه بوده باشد مثل صاحب دو عشر و همچنین صاحب
 دو عشر نمی باشد مثل صاحب سه عشر و همچنین صاحب جزو تمام تا در بیست
 بر آنکه بوده باشد مثل صاحب دو جزو و اگر بدانند مردم که خدای عزوجل
 خلق کرده این خلق را این نحو ملامت نمیکرد احدی احدی را و اخبار این
 مضامین بسیار است که است متعدد در ایمان و اسلام می باشد و
 هر کس بقدر مرتبه و طاقت و توان خود مکلف است و در بعضی امور
 که مقدور و میسر او نباشد و فهم و فکر او و فائز نکند یا حکمت نیست
 و اشتباه نفهمیده باشد یا برخلاف واقع فهمیده باشد مگر مؤاخذ است
 و بر وجهی نیست الا اتفاقیات تو حید و ضروریات حق که خلاف
 آنها کفر و صاحب او مؤاخذ است و این مقاله موافق اصلش می باشد
 شد بر ابو اسبغ و الاستحسانه فی السداد و علیه السلام فی المبدأ

و می شنیدم برفق
 الا و اول ص ۳

و المعاد باب

و المعاد باب اول در صفت اعتقاد امامیه رحمة الله علیه در توحید
 شیخ سعید ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن محمد بن موسی بن بابویه القمی الفقیه
 محقق کتاب اعتقادات امامیه میگوید که بدان که اعتقاد ما طایفه امامیه
 در توحید آنست که بدینست که خدای عزوجل واحد است و نیست مثل
 او چیزی و شئی و همیشگی بوده است و خواهر بود و سیم و بصیر و علیم و حکیم
 و حی و قیوم و عزیز و قدوس و قادر و غنی و موصوف نیست و بیش از
 بجز هر و نه بحکم و نه بصورت و نه بعرض و نه بخلق و نه بسطح و از برای او
 نمی باشد ثقل و نه خفت و نه سکون و نه حرکت و نه مکان و نه زمان بدان
 این اجمال که این بابویه گفته در رضی الله عنه چون لازم بود این حقیر بیان کرد
 تا طالبان حق بهر قدر که در بقدر استعداد قابلیت و همچنین جمیع انجمنی
 آید برین و تیره مسلک نخواهد گردید و به الاستحسانه فی التمدید امامیه
 آنکه خدای عزوجل واحد است پس باید دانست که چون وجود و هستی
 خدای عزوجل ظاهر و پدید است زیرا که این امور محسوسه که بوده اند و
 بهر سبب اند شک نیست که مخلوقند و خالق میخوانند و آن خالق بزرگ
 مخلوق باشد خالق دیگر میخواهد و ناچاره مشی خالق میشود که مخلوق نباشد
 بالضرورة و آن خدای عزوجل است و همه خلق و طوائف ائمه قایل
 و معترف اند و خلافتی ندارند و آن که خالق سموات و ارض و خالق کل
 هست موجود است اگر جمعی از و مرتبه و طبیعتین منکر خدا و قایل به
 و طبیعت شده اند لیکن حقیقت مناقشه در وجود خدا نیست بلکه نشانه

و می شنیدم برفق
 الا و اول ص ۳

در آنست که خدا طبیعت یا دهر است یا خالق طبیعت و دهر و لذات واقع
 شده در اخبار که لله هو القدر و ششام مدید و هر که دهر خداست
 و هرگاه تحقیق شده که طبیعت و دهر ممکن و محتاج اجابت است چنانکه
 عقید در منهاج الباقین در حدیث اضطرار تفصیل بیان کرده ام لازم آید
 که طبیعت و دهر خدای را نشاید و باطل بود چون وجود خدا ظاهر و هویدا و همه
 خلق و طوایف اعم قایل و مقترف اند بوجود صانع و در شرع التفات بانجا
 و بیان وجود خدا نشده و مبالغه واقع شده در اثبات و بیان وحدانیت
 خدای عزوجل چون اختلاف در واقع شده و مشترک بسیار بوده اند
 بیان وحدانیت خدای عزوجل آنست که خدای عزوجل واحد الذاات و احدی
 المعنی است یعنی یک شخص حقیقی است که غیر آن شخص شکی ندارد و در مرتبه
 زیرا که مرتبه او عین وجود اوست و نه در وجود زیرا که وجود او عین مرتبه اوست
 و در ولایت او و ولایت اصلا زیرا که اگر دو ولایت در او باشد و هر یک یک
 بلکه محتاج به دیگری خواهد بود و احتیاج منافی خدا نیست و اجزا در ذین اراد
 و در خارج نیز ندارد و احدیت ذات همین معنی دارد زیرا که اگر دو شده باشد
 منافی خداوندیت که احتیاج است لازم می آید و وحدت خدای عزوجل وحدت
 عددی نیست زیرا که وحدت عددی عارض می باشد و وحدت خدا عین ذات
 اوست و در عارض معروض و ولایت ذات و وجود ذات و وحدت
 نیست بلکه یک است و نه یکی که یکیت او نیز او باشد بلکه یکیت محقق شرع
 ماست و هو الواحد القهار واقع شده باین معنی شرعی و باین اعتبار است

کنی صفت

که نفی صفت خدای توان کرد یعنی حقیقه صفت ندارد و اثبات صفت خدا
 می توان کرد یعنی اجزاء صفات برومی توان کرد و اعتبار اشرع این اوصاف
 و تحقیق این امور باین تفصیل که راست و در منهاج الباقین اگر
 کسی رجوع نماید و اما بیان آنکه نیست و مثل خدا چیزی و شکی نیست که
 هستی دارد یا خداوند تعالی شانه است یا آفریده و مخلوق اوست و در وسط
 ندارد و هر چه مخلوق است مرتبه او بالذات میان است بامتیته خالق که اگر
 مرتبه هر دو یکی باشد و یک جنس باشد لازم می آید که شکی آفریننده نباشد
 این محال است پس خدای عزوجل محال است که ذات او از جنس مخلوقین یا
 صفات حقیقه که عین ذات او نیز زیرا که اگر نباشد و در پوست بان ذات
 محتاج بغيری خواهند بود و این منافی الوهیت است هم از جنس مخلوقین باشد
 بجهت علتی که گذشت پس هر چه مخلوق است یا صفت مخلوق است خالقیت
 و خداوندی را نیست شاید مثلا اگر نباشد لازم می آید که جوهر خالق خود باشد
 هرگاه جوهر هستی باشد که احتیاج بخالق داشته باشد چگونه خالقیت را سازد
 پیشی غیر خدا مثل خدا نتواند بود و خداوند تعالی شانه نباشد مثل او و از جنس او
 چیزی و اما بیان آنکه خدای عزوجل همیشه بوده است و خواهد بود و هیچ
 علم آنست که دانش خدا که هو العلم و بنفس ذات اوست
 نه باکت بر دو قسم است یک قسم آنست که بر او بوده و می باشد و خواهد
 بود یعنی ماضی و حال و استقبال و رو نمی باشد و در غیر اینها نیست و این قسم را
 اهل لغت علمی گویند و حکما علم بر وجهی گویند و علم مطلق را اسم ازین می دانند

بلغ

واما آنکه خدای عزوجل حکیم است پس حکمت خدای عزوجل آنست که افعال او
 برفیق حکمت و مصلحت است مثل بر منافع و فواید بسیار الهی و کمالی
 و برفیق نظامی که فوق و نظامی دیگر بهتر و تکیه بر نیست و شک نیست که هرگاه
 حکمت و مصلحت افعال خدای عزوجل برفیق حکمت و مصلحت خواهد بود که ذات
 مقدس او اقتضا او میکند و همچنین که مراتب علل فاعلیه شئی بذات مقدس
 الهیست همچنین برات علل غاییه و مصلحت و غایات هر که بواجب فعل و علل غائی
 اند مشی بذات مقدس الهیست چنانچه متواتر اخبار ائمه اطهار است که اقلعت
 الغایات غفله و الیه اشی غایه کل غایه و چنانچه غلظت علی عین ذات اوست
 همچنین غایات غایات عین ذات اوست و استعمال لفظ غایت از جهت صفت
 عبارتست و الیای هر است که هرگاه عین باشد ذات و غایه بوصف دوی
 نخواهد بود تا گوئیم که این عین اوست و منقشه در لفظ و عبارت کردن بجز
 ظهور و از آب اهل تحصیل و کتب نیست چه جای غلای بزرگ که مرتبه اطلاق
 و ارسطو و هند خود را و غریب است که شک نیست که حکمت صفت خدای
 و در اخبار نیز وصف و مدح جمعی که موصوف حکمت بوده اندند است که انما
 لعلک القائلین ان الله لا یجمع از اهل اخبار رد اهلکست نوشته اند و ازین مقام
 که بوی کفر از وی رد اجترار نموده اند و از غرض خود که رد الطعن باشد و غلط
 کرده اند از غایت بصیرت و غنا و طبع که هر بوی ناشی نمیشود الا از اعادنا
 الله و اما گفته و اما بیان آنکه خدای عزوجل حکیم است آنست که حقه صفتی
 که منشا صفت ادراک و فضل بود و حتی دراک فاعالت و شک نیست که

مرا آنکه

ذات مقدس

ذات مقدس الهی بنفس ذات خود ادراک کند و خلق بشنا کرده میکند
 پس خدای عزوجل حتی باشد بگوئی که نفس ذات اوست بلکه جمیع صفات
 حقیقه او عین ذات اوست زیرا که اگر زاید باشد لازم می آید که در انصاف او
 بآن صفت و بیستون صفت آن صفت بآن ذات محتاج غیر باشد و این فی
 خدای و خالقیت نیست و لازم می آید که مخلوق باشد اگر گویند که چه میشود که محتاج
 بذات باشد گوئیم هرگاه ذات خالق و علت تواند بود و چنانچه از برای
 این صفت پس بی این صفت تمام باشد در خالقیت و این صفت صفت
 حقیقی نباشد و نیز لازم آید که این صفت مخلوق خدا باشد نه صفت خدا
 باشد بخلق خود و این حقیقه نفی و صفت است و اما بیان آنکه خدای عزوجل
 قیوم است که قیوم صیغه مبالغه است از قایم یعنی بسیار قایم و است
 صبا لغات را آنست که خدای عزوجل قایم بذات خود و مقیم جمیع شئی است
 زیرا که هستی او عین ذات اوست پس بخود بر است و هستی همه چیزها
 از دست پس بر پا دارند و جمیع چیزهاست و اما قایم و خطه قایم
 فیض وجود هستی از دهنش میسرند که اگر فی ترسد همه نیست خواهند
 بود و لهذا بر خدا خواب و بختی و غفلت و اینست که اگر روا بودی آنکه
 دو عالم چون دو شیشه که در دست حضرت موسی علیه السلام دادند و
 نهاس را بر کاشتن در هم خورد و شکسته خواهد شد و ناخن طلق
 خواهد کرد و بدین صفت قیوم متواتر عالم میرسد و بقا عالم بذات مقدس الهی

است

و فیض و است و تحقیق قیومت خدای عزوجل آید بخوبی است که در بیان
 عالمی بوجود می آید و عالمی بحد مبرور که صوفیه نمایند یا بخوبی جدا اعراض است چنانکه
 جمیع از سنگین نمایند جدا اعراض یا بخوبی جدا اعراض و جوهری بخوبی
 جوهری محض در هر آنی چنانکه جمیع از سنگین جدا اعراض را و خدا را و خدا را و خدا را
 مقامی و کبر است اگر چه از هر جهت بقدرت صانع و اما آنکه خدا را و خدا را و خدا را
 عزیز است پس جهت آنست که عزت بمعنی غلبه است در همه مقامات بمعنی نادر
 و کثرت و نه بمعنی ارجمند و خدای عزوجل عزت و غالب است بر تمامات و کثرت
 که ایشانرا بقدر غلبه از کتب عدم منصفه وجود و ظهور می رسد یعنی جمیع راههای
 نیستی را بر ایشان می بندد و بقدر وجود می رسد و اینست معنی بلوغ
 فوق عباده و اینست معنی فائق الاصلاح هر کس با نیت تمام رسیده و تحقیق
 این حال تصور کرد و میدانند عظمت سلطنت و کردگاری و قدرت و شهادت
 حضرت الهی را و هرگاه خواهر که جعل فنا و موت کند معنی فیض وجود کند و خدا را
 آن مهتبه کند از فیض پس بخت و فانی و عدم محلی برگردد و این اعداد نیز
 نحوی از اعداد عدم و جعل فنا است چه اعداد منصفه محمول و موجود و خدا را
 و اما آنکه خدای عزوجل قدر و سل است پادشاهی است که قدر و سل بمعنی عظمت
 و زبانت و پاکی است از نقص و عیب و طاعت است که ذات مقدس الهی منزله
 از جمیع شایب نقص و عیب زیرا که معدن نقص عالم امکان و ذات ممکن است
 و خدای عزوجل واجب الوجود لذا نه است و امکان را در آن بارگاه که ذات

قدسی نام است

قدسی ناه است راه نیست و اما آنکه خدای عزوجل قادر است
 پس معنی قدرت چنانچه مستفاد از قرآن مجید میشود که مقتدر علی
 شده در اکثر قرآن مثل قادر علی آن خلق منظم و غلبه است و خدا
 قادر است یعنی قادر و غالب است بر اشیاء و اعداد همه موجودات عالم
 امکان زیرا که قدر و غلبه ممکن نیست الا بر ممکنات و امور بی که وجود
 و عدم نسبت بذات ایشان مساوی باشد و همچنین لا فضا وجود
 و عدم لذا نه ننگند بلکه هستی و نیستی ایشان از غیر باشد و استعدادی
 و نیستی ندارد و همچنین خبری که او را ممکن می گویند اصطلاحا و اما نمیکن
 یا ذاتی باشد که وجودش بین ذات یا مقتضای ذات او باشد اگر چه
 نهانی محال است در نفس الامر و این واجب الوجود لذا نه باشد و محال است
 بر عدم و فنا و یا امری باشد که محال بود بر وجودی و ذات اوله و لذا فضا
 عدم کند اگر چه چنین خبری ذات ندارد و امر و شی نیست مگر آن خواهی از
 که در ذهن و نفس درمی آید و این مشع الوجود لذا نه باشد و این هر دو قسم
 قابلیت و استعداد قدر و غلبه ندارند و مقدور و معقول نمی توانند بود لیکن
 یکی خدای عزوجل است و دیگری فنا مطلق و ليس محمول است و از اینجا است
 که جمیع تفسیر کرده اند قدرت را عجزت فعل و ترک و حقیقت این صفت
 مقدور است نه صفت قادر و لیکن این حق است که قدرت نمی باشد
 مگر بر چیزی که محال باشد فعل و ترکش و اما اینکه آیا هر چه قدر و باشد در
 تحت قدر و غلبه و قدرت در آید و مخلوق باشد می باید که سبوقی بآن

باشد یعنی در زمانی نیست باشد و در زمان بعد از او نیست شود پس
این حتی در اخبار ائمه اطهار صریح در جایی نیست بلکه آنچه صریح است
اینست که عالم نبود یعنی ماضی احد نبود و بهم رسیده و هذا بود و هیچ
چیز با او نبود و صریح است این در آنکه عالم مسبوق است بعد از
عدم و افعی یعنی در واقع و نفس الامر خدا بود و عالم نبود و نیستی عالم صریح
مستحق بود و بعد از آن عالم هم رسیده و درین ماضی شک نیست و هرگز نیز
این که بگوید غلط کرده پس حکما گفته اند که عالم مسبوق است بعد از اعتباری
بعد از صریح و افعی مثل شیخ ابوعلی ابن سینا و غیره شک نیست که غلط
کرده اند اما باین غلط اعتقاد ایشان میتوان کرد یا نه و آیا این مسئله جامع
بر او واقع شده یا نه محال است و حتی آنست که درین مسئله که
حدوث باشد و اجماع تحقق و شخص نیست ولیکن در اخبار ائمه اطهار
قریب به تواتر و مرتب است و دارد اگر کسی طالع بر آن اخبار بشود و قابل
تاویل نداند و شبهه او را طار نیافته باشد که باعث تاویل باشد و الحاکم
حدوث کند که فرض خواهد بود و حکم کفرش میتوان کرد و اما اگر نکریده باشد
اخبار را یا شبهه طاری شده باشد او را که باعث تاویل شده باشد درین
صور ظاهر است که قابل تقدم کافر باشد و حکم کفرش میتوان کرد و تحقیق
حال جمعی که قابل تقدم بوده اند بر ما معلوم نیست که بچه خود بوده و لکن احکم
بکفر کردن در این شکل است و مخصوص که داخل اهل اسلام بوده اند و دیگر آنکه
اوقات شریفه از آنست که صرف تحقیق حال شخصی شود که آیا کافر است

یا مسلمان که آن شخص

یا مسلمان که آن شخص هم رعیت باشد مثل ما و امام باشد و واجب الایمان
باشد و اگر کفر و اسلام او هیچ ضرر نرساند و نفع باز رسد و خصوصاً مرده باشد بلکه اگر
لازم است که باین کثیر که حق درین مسئله است و غیره اگر حق گفته اند و الا
عز وجل عفو کند از او و آنکه حدیث صدر دالت می کند بر آنکه طایفه ای که باین غلطها
مواظف نشود و الا ذاتی بر حال همه علماء چه جای جهل ازیر که عالمی بهنیر رسد که درین
مسئله غلط نکرده و الا یک اصولی و فردی خود بسیار و باطله مسبوق است بعد از صریح
واقع در وجود عالم ضرر و حق است و اما آنکه سید اماماد فرموده که مراد حکما آنست
بعد از عدم و افعی است نه عدم اعتباری پس این اراده در کلام شیخ خود ظاهر است
که غلط است چه صریح کرده بقیضش و در کلام حکما می که با رسیده معلوم است
پس حکم کلی غلط است و اما مسبوقیت بعد از زمانی امتدادی چنانچه محققین
متکلمین و جماعتی که نفس طاعتش را نه از نه فایده پس این ظاهر البطلان است
زیرا که این اگر امتداد موجود بود و حال آنکه غیر خدا باشد اگر قایم بذات خدا باشد لازم
آید که ذات خدا محال امتداد غیر قار باشد و این محال و اگر موهوم بود یا موهوم خدا
باشد و این باطل و اگر موهوم دیگری خود مفروض است که دیگر نیست و محال
و اگر ما محال توهم میکنیم زمان آن وقت را و بوهیم الحال زمان موهوم سابق بهم
میرسد این را نمیتوانیم بفرستیم تا بر آنکه زمان نیز داخل عالم است و مخلوق خدا
اگر موجود باشد و لازم می آید زمان در آن زمان دیگر و اگر موهوم باشد خود طایفه عدم است
و لکن این یک از تحقیقین متکلمین مثل نصیر الله و غیره اختیار این نه مسبوق است
و حادث زمانی را تفسیر کرده اند مسبوق بعد از صریح و افعی و آنکه گفته اند از مسبق
بعد از امتداد زمان چنانچه در متن تجرید و غیره مفسر است و اما آنکه حکما می

فقط است پس پانزده است که نشا تو انگریست و بی نیاز بودن و هر
 سه ذات واجب الوجود عین وجود باشد وستی او عین ذات باشد بی نیاز ذات
 از حیث ذات ظاهر خواهد بود و چون بخششهای نهایی نزد جل جلاله نیست
 زیرا که بی نیاز است از موصوفه و نقص در ذات او نیست تا غرضی بی نیازی در ذات
 او باشد بلکه غرض از فیض و اتصال عطا یابی هستی و کمال است بر کمالات مستعد
 بقدر استعداد و نقص و در حقیقت نخل از جانب آن منبع فیوضات نیست بلکه از جانب
 از جانب این نواقص و ایامی امکان است و لهذا او حق مطلق و خود اطلاق است
 از جهت که ذات او بی نیاز است و غیر است و مفیض غیر است نه از جهت عوضی
 و غرضی که در ذات او بود و ما فاضل حاصل شود و قبل از او حاصل نباشد و مختلف
 این کمالات از آن ذات و تحلل عدم بینها از جهت عدم قابلیت این کمالات
 الا وجود سبق بعد از آنکه این لازم امکان و معلولیت است و نیست معلولیت
 الا با این که پیش از جهت از قیامت تا ساری اندام است و نیز نیست
 تو بر لایستی که کس گونا نیست و اما آنکه خدای عز و جل جسم و جوهر نیست را نشانیش
 که آنست که هر چه وجود او غیر موصوفه است البته معلول است و خدای را نشانیش
 زیرا که علتی میخواند این وجود را با آن هیت اتصال نماید و این علت اگر غیر آن هیت باشد لازم
 آید خدا معلول دیگری باشد و اگر آن هیت باشد لازم آید که هیتی وجود او فاضل وجود کند
 و این بدیهی الاستحالة است ذات نایافته از هیت بخشش نمی تواند که شود و هیت بخشش
 پس جوهر خدای را نشانید و خدای عز و جل جوهر نباشد زیرا که جوهر موجود فایده ذات
 باشد یعنی هیتی که موجود باشد و هرگاه جوهر را هیتی وجودی بخار بوده باشد البته
 معلول خواهد بود و محتاج به علتی که خدای عز و جل باشد خواهد بود و اگر گویند که جوهر موجود فایده

جهت ۳

است خواه عین وجود

است خواه عین وجود باشد و خواه هیتی بخار وجود چنانکه خدا می گویند که لای
 عز و جل جوهر نامشایی است و جوهر و دست است مشابهی و نامشایی یعنی محدود
 و غیر محدود و خدای عز و جل جوهر غیر محدود است زیرا که حد و نهایی ندارد و لهذا آن
 او معلوم نمیشود و دو هم و عقل را در او هیت است پس گویند که شما اصطلاح کرده
 که جوهر نامشایی را اطلاق بر خدای عز و جل کنید یا این معنی که وجود عین هیت باشد و نتوان
 و محدود نباشد و این معنی در حق خدای عز و جل درست است لیکن نزاع بر سر معنی دیگر
 جوهر است نه این معنی و اما اطلاق لفظ جوهر بر خدا چنانکه نصاری میکنند و در میان
 حکما خلاف است که اطلاق جوهر بر خدا میتوان کرد یا نه پس این بحث لفظی است
 و معنی اطلاق الفاظ بر خدا موقوف است بر آن و بی اذن ظاهر است که سوا
 ادب است اسماکان او صفت اگر چه این عقیده حقیر مخالف قطعیه جمهور علم است
 و علی ای تقدیر خدای عز و جل جوهر نیست بمعنی اول که مشهور بین العرف و الفقه است اگر
 اصطلاح کند که معنی دیگر را در آن نزاع نیست و اما آنکه خدا جسم نیست پس است
 آنست که جسم امر نیست متدخی از امتناع وجود و چنین چیزی معلول می باشد زیرا که
 هیتی دارد و وجود را بدین شک و دیگرانکه از او در محتاج با فراست خواهد هیولی
 صورت و خواه مقداری که با و منقسم میشود خواه قایل هیولی و صورت باشد و خواه نباشد
 مرد خدا پرست و محتاج خدای را نشانید و اما آنکه خدای عز و جل صورت نیست و عرض
 نیست و خطی نیست و سطح نیست پس در حقیقت ظاهر است زیرا که این امور ظاهریه
 بغیرند و محتاج بحد و محتاج بخدا است نه خدا است و اما آنکه خدای عز و جل را
 نقل و حرکت و سکون نمی باشد پس بجای است که این امور از خود
 اجسام است و خدای عز و جل خود جسم نیست و اما آنکه خدای عز و جل را امکان نمی باشد
 و زمان نمی باشد بجای است که امکان و زمان از برای امر متدخی و امر متحرک
 می باشد و خدای عز و جل خود متدخی و متحرک نمی تواند و متحرک نیز نیست و وجه دیگر آنکه
 بود

افراد

انچه اظهار دارد شده است چنانچه در باب آئینه مذکور خواهد شد آنست
 که صفات دو قسم است صفات ذات و صفات افعال و شک نیست
 که قسم اول از تقسیم سابق داخل صفات ذات است مثل وجود چنانچه در باب
 وارد شده که ادنای معرفت اقرار است با تکلیف آئینه را و شبهه از برای
 او نیست و نظیر از برای نیست و اینکه قدسیت و مشیت است و موجود است
 و غیره بقید است و مشیت حکم مثل او چیزی و در اخبار دیگر نیز وارد شده که اظلال
 موجود بر ضایع می شود و مشیت حیوة که او نیز داخل صفات ذات است و از برای
 است و حتی بعضی در آن افعال و حیوة و حکم قوی که مشیت می باشد و بر تقدیر
 از صفات ذات است و شک نیست نیز که قسم چهارم که اضافات محض است
 از صفات افعال و حوادث است مثل حدوث افعال و این قسم مثل خالقیت
 و فاعلیت و ارادت و مشیت یعنی خالقیت کلام در جسمی از اجسام معنی
 قوی که منشأ صحت خلق کلام باشد در جسمی از اجسام بالقوه زیرا که این
 قوت حقیقه در تحت قدرت است مطلق است و صفت علیی و نیست
 بلکه صفت قدرت است بجهت بعد از تخصیص زیرا که خدای عز و جل قادر است
 بر همه شیا و از جمله اشیا یکی خلق کلام است و اما شک نبودن خدا بمعنی کلام فاعلی
 پس اگر معنی معقولی داشته باشد یا راجع بعلم میشود اگر بمعنی علم به اول کلام فاعلی باشد
 و یا راجع به قدرت میشود اگر بمعنی قوت برادر آن معانی کلام و ایجاد الفاظ باشد و
 صفت علیی نخواهد بود و اگر همین معنی ظاهر می آید باشد معقول و لایعنی خواهد بود
 استریم بگویند و همچنین از قسم چهارم و از صفات افعال و ذاتیت و ساختن
 راضی بودن بر افعال و از افعال دیگران زیرا که و با بیت و جنبه کی با خلق و انعام و
 احسان نیکانست یا تخصیص نیست موجود است بنده از نیکان و بر هر قدر صفت
 فعل و اضافات محض است و نایع فعلیت و حوادث است مثل حدوث فعل و نایع حدوث
 اگر در نیکان و نشود و چون اگر در نیکان ظاهر است که اضافات و صفت

فعل و حادث

فعل و حادث مثل حدوث فعلیت و جایز نیست که هر چه را که همیشه خدای عز و جل
 موصوف است با و زیرا که لازم آید که خدای عز و جل حادث باشد تعالی احد و غیره و غیره
 صفات و نبودن این صفات در خدای عز و جل نقص در خدای عز و جل نباشد زیرا که این
 صفات کمال نباشند در خدای عز و جل زیرا که اعتبار محض است و اضافات محضند زیرا که
 آنچه نباشد و او مخلوق و معلول بوده باشد و حال آنکه خالق و علت خالق و علت آن قطع
 نظر از مخلوق و مأمول کرده و فی نفسه تمام است تا خلق و ایجاد از او آید و آنچه نباشد و او
 چنین باشد البته در کمال خالق و علت و دخل نخواهد داشت و اضافات خواهد بود میان
 او و خلقتش و اما قوت و قدرت بر ایجاد و خلق خواهد ایجاد کند و خواهد کند و قبل
 از ایجاد پس و حقیقه صفت قدرت است و داخل محض نیست و اما صفت
 مشیت و ارادت پس حق آنست چنانکه در اخبار ایمان اظهار خواهد شد که حادث
 است و صفت فعل است که اضافات محض صفت فعل و محدث باشد و اما عام و علم و
 کافیه حکم اگر کرده اند و گفته اند که ارادت قدس است و صفت ذات زیرا که ارادت
 باشد چنانچه شریعت و تعلیمی از مقوله گفته اند لازم آید که چون حادث است و هر حادث
 باید که مسبوق باراده باشد و الا لازم آید که باراده صادر گشته باشد و فاعلیت موجب
 و مضطر و باراده مثل در حرارت را باشد و مثل صدور افعال طایع باشد از طایع این
 باتفاق کلی بر خدا و اینست پس لازم باشد که آن ارادت حادثه مسبوق باشد و لا
 سابق و همچنین چون آن ارادت سابق نیز حادث است برین تقدیر باید که
 مسبوق باشد با ارادت سابق و دیگر لازم آید تسلسل یا آنها با ارادت قدیمی
 صفت ذاتی که مسبوق با ارادت سابق نباشد پس جواب آنست که شک
 نیست که از ذات مقدس آنی که فاعل و جاعل و خالق علی الاطلاق است
 اولاً امری صادر گشته که او مخلوق است و شک نیست که هر چه مبدع است

فعل و حادث

چنانکه در آن مجید و اراده شده که بدیع السموات والارض امید السموات والارض
 و در اخبار انجیل اطهار اکثر من ان شخصی و اراده شده که بدیع الطلق ابتداء و انحراف
 اشتغال و نظایره و مضامین و معنی بدیع و ابتداء که جمله را چند معنی و اعتبار
 این نیست که از روی شالی خلق او شده باشد مطابق لغت و اخبار و چون زمان از
 مسبق ۳ مخلوقات پس بعد و امتداد مسافت زمانی تواند بود و اگر موهوم باشد دانسته
 که همی و او همی بخیر و از خدا می فروسل و آن مرتبه نیست و و هم خدای می فروسل امتداد زمانی را
 اگر معنی علم است پس زمان موهوم نباشد و و هم واقع و معنی ندارد پس مخلوق اول
 مسبق است بعد موهوم و واقعی و تخلف کرده آن معلول از ذات خداست که این نیز که
 تخلف موهوم تلزم تخلف است البته و حدوث زمانی با قضا و اهل تحقیق همین معنی دارد
 نه تخلف موهوم در امتداد مسافت زمان و و هم موهوم موهوم زمانی که ماکا قابل شده اند و غلط
 کرده اند مسبقیت بعد اعتبار نیست موهوم واقعی و این را حدوث ذاتی نامیده اند
 و بیان بطاقتش که نیست و هرگاه مخلوق اول تخلف کند و خلق بی اراده محال است
 نسبت بخدای می فروسل زیرا که اگر چنین باشد لازم آید که مثل افعال الطایع باشد که با جمیع طاعت
 و چون ارادت فعلت تابع فعلت و عادت است مثل حدوث مخلوق اول
 چون تخلف موهوم از اراده محال است و چون فعل کلام در اراده کشید و گویند که حادث
 است و اراده دیگر میخواهد جواب گویم که چنانکه زمان موجود است و زمان دیگر میخواهد
 و مکان مکان دیگر میخواهد و نور نور دیگر میخواهد و چنانکه جمعی میگویند که وجود موجود است
 و وجود دیگر میخواهد اراده نیز اراده است و اراده دیگر میخواهد و این معنی را در اراده
 خود نیز مشاهده میتوان کرد و وجدان بروگوایست پس سلسل در امور موهوم
 لازم نیاید و در اعتبارات مقصورند و اگر گویند که این اراده حادث تخلف از
 ذات کرد آنکه ذات علت تامه است و این محال است جواب گویم که این تخلف

لازم است

لازم است بر هر تقدیر بر غیر حکما و جواش که نیست که مانع از جاب معلول است
 زیرا که مخلوق اول و اراده او هر دو تخلف کرده اند از خالق خود بحسب آنکه مخلوق
 و مراد نیست نمی باشد الا تخلف عدم واقع بینها و این معنی معلولیت و مراد نیست
 که عدم تخلف باشد پس هر چه در حدوث فعل گفته میشود در حدوث اراده گفته
 خواهد شد بلا تفاوت و این که قطب المحققین فی غیر الله و الله بن گفته که اراده ایست
 که از صفات ذات است اراده از لایست بوجود فعل در لایزال پس از اولی
 باشد و فعل حادث پس آنکه این مخالف جمیع اخبار انجیل اطهار است که
 اراده از صفات فعلست و حادث با این نفی ندارد و در وقوع تخلف زیرا که
 هرگاه ذات ازلی باشد و اراده ازلی که شرط است تخلف فعل و حدوث او در
 وقت معین اگر جهت انت که درین وقت خصوصیتی هست که در سایر اوقات
 نیست پس فعل کلام در آن خصوصیت خواهد شد و اگر گویند که وقت قبل از این
 وقت نیست مثل کعبی پس نخواهیم گفت که برگشت بقول ما که معلولیت و امکان
 نمی باشد الا با این نحو و اگر معنی تحقق نخواهد داشت این قول و اگر جهت انت
 که اراده ازلی ممکن نیست مراد او الا درین وقت لایزال تخلف مراد از اراده
 عدم امکان مراد است الا در لایزال و طبیعت اوقاب تقدم و ازلیت ندارد پس
 صفرق باشد میان قول که اراده ماب ازلیت ندارد و قول او که میگوید فعل
 تا بلذلیت ندارد اما اراده ازلیست الا در آنکه او اراده را صفت ذات و
 ازلی گرفته و مخالفت اخبار کرده و ما اراده را صفت فعل و حادث گرفته ایم
 و موافقت اخبار کرده ایم و علت تخلف موهوم از علت در هر دو یکی است
 بلا تفاوت و اگر جهت آن میگویند که من اراده چنین می یابم که اراده ازلی
 باشد و فعل حادث بحسب شتی و خواهش با مخالفت اخبار پس محض معلول

زیرا که ذاتی از غایت است و هرگاه عین باشد غایت و اثبات شیئی از برای شیئی
 مشع است پس تکیه در قرآن مجید وارد شده مثلاً که یعلیم یا یسترون و ما یحکم فی
 نیت با آنچه پنهان کرده اند و آنچه آشکار کرده اند اما تحقیق مسئله اوست که الله وجود
 و موجود میشود آن گفت و الله عالم و قادر نیز میشود آن گفت آنست که هرگاه شیئی را
 در شیئی محال کند حال آنست که از آنکه محمول با عین موضوع است یا غیر موضوع است پس
 اگر عین باشد حقیقه محمول خواهد بود زیرا که درین صورت دو چیز نخواهد بود تا بگویند این دو
 یکی یک است پس است و دو اسم دارد و محمول اعتبار اسم خود نمیشاید و این اسم آن اسم
 است نیز غلط است زیرا که دو لفظ و موجود و شخص خارجی است و محمول میان آنچه وجود
 محال است با اگر عین باشد و مغایر بودی از وجه یا اعتباری از اعتبارات و باطل اعتبار
 اعتباری و باشد محمول خواهد بود با اعتبار آن اعتبار اعتباری و اتحاد ذاتی محمول را که محال است
 از اتحاد وجود و اختلاف و مفهوم است چنانکه مشهور است لیکن کسی که قائل
 با اعتباری نباشد مثل استاد و غیره قایل با این محمول خواهد بود و اینکه مشهور است که محمول
 شیئی بر نفس فایده ندارد و از اینجا لازم آید که محمول است حقیقه لیکن فایده ندارد
 ظاهر اینابرین مذکور میشود باشد که قول با اعتباری باشد و اگر محمول غیر موضوع باشد
 پس اگر غیر است در وجود خارجی پس محمول محال خواهد بود زیرا که دو شخص خارجی
 محمول در مشع است و اگر غیر است در مفهوم و متحد در وجود پس درین صورت
 حقیقت محمول خواهد بود و اتحاد وجود و تفایر در مفهوم حال غالی نیست از آنکه یکی
 از دو صورت یکی آنکه یکی ذات باشد و دیگری جز ذات و این در محمول ذاتیات
 است و یکی دیگر آنکه یکی ذات باشد و دیگری صفت و این در محمول غریضات است
 پس احتمالات سه است اول آنست که بر نفس بنا بر اعتبار تفایر اعتباری و دوم
 محمول ذاتیات و سیوم محمول غریضات و محمول ذاتیات را محمول علی میگویند و محمول غریضات
 را محمول فی میگویند زیرا که عرض در موضوع است مثل سواد در جسم پس محمول کلی

حمل

خواهد بود

خواهد بود و ظاهر است که محمول غریضات بطریق انصاف است زیرا که موضوع متصف
 بمبدأ اشتقاق محمول خواهد بود مثل الطبع اسود که مصداق این محمول انصاف است پس
 بسو او که مبدأ اشتقاق اسود است و قدما درین محمول میگویند سواد در جسم است
 و محمول را مقدم میدارند و در محمول ذاتیات نیز بطریق انصاف است زیرا که محمول
 بالطبع و بالذات نمی باشد مگر اسم از موضوع که جز ذات یا مقتضی لازم ذات است
 مثل الانسان حیوان و شک نیست که خاص مقتضی تمام خواهد بود و مثل الانسان
 ناطق که محمول انسان متصف است بمبدأ اشتقاق ناطق که لفظی باشد و قدما میگویند
 حیوان بر انسان است و محمول علی میگویند با این اعتبار و باطل محمول نزل بهیچ وجه ازین
 دو نیست بلکه محمول نزل قسم اول است زیرا که این دو قسم محمول ذاتیات و غریضات
 باشد در محمول صفات ذاتیه خدای عز و جل بر خدای عز و جل معقول نیست بدو وجود اول
 آنکه این دو بطریق انصاف است و صفات ذاتیه عین ذات است و زاید نیست
 بلکه خدای عز و جل متصف باشد حقیقه با و امری خارج ذات باشد و همچنین صفات
 ذاتیه جز ذات نیست زیرا که ترکیب صفاتی خدای عز و جل است تا نوا این گفت
 از باب محمول ذاتیات است و وجود دوم آنکه مغایرت میان ذات و این صفات اصلاً
 نیست و این دو قسم محمول بدون مغایرت تا لذات محال است پس محمول نزل مانند قسم
 اول که محمول شیئی بر نفس باشد مثل زید زید است و خدا موجود است و عالم است بلکه
 خدا عالم است و وجود است نیز و ظاهر این هر دو بهیچ حال باشد که زید زید است حق است
 و نیز در بهیچ حال باشد که زید زید است تصدیق است و تقو و نیست و شک نیست
 که تصدیق و مصدق به آیه طریفین دارد و این ممکن نیست الا بتفایر اعتباری میان
 موضوع و محمول و شک نیست که این تفایر اعتباری باعث اثبات و دو نیست
 در آن ذات نمیشود لیکن این تفایر اعتباری طرفین او کاهی بلفظ واحد و عنوان
 واحد است مثل زید زید است و کاهی بدو لفظ و دو عنوان مختلف است مثل اندر خود
 و موجود و عالم و قادر با این سبب که گاه باشد که ذات واحد را آثار مختلف خواهد

که همه مرتب بر آن ذات واحد من جمیع الوجوه شود پس غایات مختلف
 میان ذات را باشد یعنی آنکه در آن ذات جهات متعدد و اعتبارات مختلف درو
 باشد بلکه این اعتبارات منشأ اعتبارش همه آن غایات است نه آن ذات
 پس لازم نمی آید که این اعتبارات در آن ذات باشد و در آن ذات اعتبارات
 متکثره باشد و وجه اشتباه آنکه این اعتبارات در ذات است قیاسی
 است که چون در ممکن آنرا رو غایات متعدد و منشأ اعتبارش جهات مختلفه در خود
 می باشد در غیر هم باین نحو تصور میکنند و اگر گویند که ذات واحد منشأ غایات
 مختلفه و آنرا متعدد من حیث هو او احد من جمیع الوجوه بر آن عقلی قاطع بر اینست
 قاطع است زیرا که الواحد لا یجد رتبه الا الواحد کویوم در جواب اولاً که پس لازم
 آید بر ما و بر شما هر دو که خدای عز و جل علم و قدرت و وجود نداشته باشد یعنی آنرا
 عکس که عدم جهل باشد و شما نیز قایلید با و همچنین آنرا قدرت که عدم یز است و شما
 نیز بآن قایلید بر آن ذات مرتب نشود و اگر گویند که عدم مقتدر نمی باشد جواب
 کویوم عدم مضاف شک نیست که متعدد است زیرا که عدم مضاف به جهل غیر عدم
 مضاف به جهل یز است و شک درین نیست و اگر گویند که این تفسیر را بسط
 ضیق عبارت است و الا اعدام متعدد درو نمی باشد در جواب کویوم که در واقع این
 اعدام در خدای عز و جل هست یا نیست یا در خدای عز و جل عدم مطلق هست مضافات
 نیست و این شقوق همه ظاهر است حقیقت و بطلانش خصوصاً بر مذمت
 استناد که عدم مضاف را موجود میدانند و در واقع حق است و اعتقاد صحیح
 نیز و ثانیاً آنکه این غایات صمد در آن ذات نیستند و آنرا بر و اطلاق
 کرده شد بمعنی لغوی نه بمعنی اصطلاحی بلکه بضمیر که دیم از آنچه در مامرت بر
 صفات زاید است و در خدای عز و جل بر ذات احدی جهت مرتب است باین
 عبارت که آنرا رو غایات باشد چنانچه در اخبار بقیه تفسیر شده از آن جهت که
 نه با او هم تعدد بشود اگر با ثبات تغییر شود و بواسطه سرعت در دفع و هم غالب

و از جهت آنکه

۱۹۸ و از جهت آنکه او نام عامه و عوام پیش از آنکه بیان شود که باعتبار غایات
 است نه در وجود و از اول امر راه نقد بسته شود چنانکه تفسیر شده در آیه
 کریمه الرحمن علی العرش استوی در اخبار را باینکه اظهار کرده اند از استوی استوی است
 و کافه اهل لسان و فصحی و ملغاً و علماً و غیره بضمیر نموده اند که این آیه کریمه استعاره
 تمثیلی است و تشبیه شده و تصور برگزیده غلظت و شوکت و اقدار خدای عز و جل
 بر همه مخلوقات محو قات که عبارت از ماسوی باشد و آن خود آنکه همه را یک
 عدم چیر کرده و بصحرائ وجود کشیده غلظت پادشاهی برگزیده خود قرار گرفته
 جمیع عدم و شتم او در خدمت جایگاه داب در خدمت او ایستاده باشند و از یم
 سلطوت و تهور و تواضع حرکت کرده و در استعاره تمثیلی جمیع لفظی از ادب و تعظیم
 خود مستعمل می باشد و تفسیر کرده اند که تفسیر استوی با استوی بواسطه دفع
 و هم عوام است از اول امر و بصیرت که خدای عز و جل جسم است و بر بالای عرش
 نشسته و چهار انگشت بلند است چنانکه نشو و نجس می شود و هم کرده اند علیه السلام علیه السلام
 و شاید بر آنکه عرض در اخبار اینست که دفع و هم از اول امر بشود و ضیق عبارت
 از افاده وحدت ذات و نقد غایات آنکه در حدیث مشهور یکدیگر است و ازین
 وارد شده که **هو** او سمیع است بغير عارجه و بصیر است بغير آلت بلکه می شنود
 بنفس خود و می بیند بنفس خود نیست قول من که او سمیع است می شنود بنفس
 خود و می بیند بنفس خود است بلکه او یعنی خدای عز و جل جنسیت و نفس ندارد و لیکن
 ارادت کردم عبارت از نفس خود در وقتی که بودم مسؤل و افهام من تورا در وقتی
 که بودی تو سائل پس می گویم که او سمیع است بگفتش نه آنکه کل از او برای او بعضی
 باشد و لیکن اراده کردم افهام تورا و تفسیر از نفس خود و نیست مرجع من درین
 مگر بچیزی که آنکه او یعنی خدای عز و جل سمیع بصیر عالم چیز است بی اختلاف ذات
 و بی اختلاف معنی و ظاهر **هو** شد که حضرات اطهار علیه السلام و الصلوة والسلام

گفته اند انچه علی قدر عقول فرض ایشان تکمیل خلق بوده مناسب عقل و فهم ایشان
 اینها درین حدیث چون سامع نزدیک و هشام بوده که رتبه هم داشته اند نسبت به
 مشایخ مذرات احدی ملا اختلاف در ذات و اجزای خارجیه و ملا اختلاف در صفاتی
 و جنبه داده شده با آنکه بنی فیه یحیی که در منافات با اعتبار امو مقدر با اعتبار
 متعدد ندارد بلکه هر دو یک معنی بر یکدیگر و زیرا که خدای عزوجل را عالم و قادر گفته ایم
 با اعتبار غایب مقدر و معنی این تقدیر و این صفت محققه نفی ضد است که اگر صفت
 اثبات صفت باشد لازم آید و پس اظهار این معنی که با اعتبار غایب مقدر
 نه با اعتبار تقدیر امور در ذات باین طریق میشود که مراد نفی ضد است پس
 این مؤید است و شایسته معنی دیگر آنکه نفی صفات فعلیه از خدای عزوجل ممکن
 پس آنکه خدای عزوجل خالق است و رازق است و مبداء ممکن است لا شک
 تا باین معرفت و این صفات اگر نفی است پس از مبداء است اثبات وجود
 واجب نخواهد شد و اگر نفی بر یکدیگر و آیه مبداء است امر موجود است با اعتباری که
 موجود باشد لازم آید که خدای عزوجل را صفت موجوده زاید باشد و اگر صفت
 و اگر نه در ذات ثابت خواهد بود و سبب تعدد و اعتبار امور خارجیه از ذات است نفس
 ذات پس لازم نیاید که هرگاه اعتباری نفس لامری باشد اگر در ذات هست
 پس موجود است و اگر نیست اعتباری چه زیرا که این صفات اجزاء و بر ذات
 را خلق میکنند و خدا را اسماست و خلق دعوت بآن اسما میکنند پس اعتبار نفع
 معتبر است و قطع نظر از معتبر اعتبار نمی باشد و این طریق نیز آن طریق است
 که محقق دو آن گفته که مصداق حمل با التماثل موضوع است بمبداء اشتقاق
 یا نفس ذات موضوع است باعتبار آنکه نفس ذات منشا اشباع و صفت
 که محمول بر نفس ذات موضوع میشود مثل اقد عالم و احد موجود و اثبات موجودیت
 باعتبار اشباع و صفت وجود است و محمول موجود نه آنکه موجودیت ذات با وجود
 باشد پس اشباع بواسطه صدق موجود است بر خدای عزوجل و چون اعتبار باین

اشرا قابل نیست

۱۹۹
 اشرا قابل نیست اطلاق موجود بر خدای عزوجل بطریق حقیقه نیست و آنکه در کتب
 اطلاق را بطریق مجاز میدانند و محلی چون باعتباری قابل نیست حمل وجود بر خدای
 عزوجل نیز بطریق احد و وجود نیز قابل نخواهد بود و این را حقیقه حمل نخواهد داشت
 و چون معلوم شد حقیقت اعتبارات و اعتباریها آنها ظاهر است حقیقت احد وجود
 و هو علم که قدره کل صوره که حقیقت احد موجود قادر عالم نیز آنکه هرگاه اعتبار
 کرد بر وجود معیار اعتباری وجود باین وجود اعتباری نمیتوان گفت اعتبار
 نسبت آثار غایب موجودیت بر آن ذات و لازم نیست تخوری که خلاف ظاهر
 و خلاف اصل است و لازم نمی آید نفی اقل قرآن تا آخر قرآن که ظاهر کفر نمی نماید بلکه
 محکم مدافعت آن مجید بر اخبار راست و اثبات که ان احدی علم ذات الصدور عالمی
 السموات و ما فی الارض ان احد قادر علی ان یخلق من کل شیء و هو المطلق العلیه
 تقدیر اینها نفی ندارد و زیرا که از اقل اسم است از مفعولین مدار بر اثبات صفات
 و اجزای از امور منسوبه بایات است از برای خدای عزوجل و از قرآن مدافعتی
 نفی هم لازم خواهد بود و لا اقل تصدیق بایات جائز نخواهد بود و اگر تصدیق بایات
 خواهد بود بقلب و بر سبیل متابعت عامه مجاز خواهد بود و حقیقت و واقع و ظاهر
 اگر این کفر نباشد فرق میان کفر و اسلام مشکل خواهد بود بلکه خواهد بود زیرا که کفار
 مشرک است که احکام را الهیه میکنند و ادیان خود را آنکه ایشان شفعا دارند
 نزد خدا و ایشان را محاربا خدا میکنند نه حقیقه و خالق بغیر از او احد قابل نبودند
 و لکن سالتهم من خلق فی السموات و الارض لیتولن خلق فی الغزیر العلیم و اصنام
 را خدا یا ان کوچک و خدای عزوجل را خدای بزرگ میکنند اعتبار شفاعت و احکام
 را صور بنیا و اولیا و کواکب میدانشند که شفعا دهند و این صورت که می دانند
 و باطل است از نظر ابرو داشتن باطل و در صورتی که این را اول نموده اند و باطل
 مناسب حال اهل اسلام نباشد و ما در نهج الحق و دلیل ربانی بطریق دیگر نیز بر اثبات
 گفته ایم و فی کلام آیه مبداء و سایر صفات فعلیه از اعتباری چه زیرا که

باطل است
 باعتباری
 نفس

نمی توان بود و اثبات او را برای خدای عزوجل لازم و نفیش باین نیست و بعد از
قول این محول بعضیات ذاتی بطریق اثبات و مقصود نفی خدا بودن آن دفع توهم صفات
که منشاء اعتبار او حقیقی نه اعتباری اعتبار غایب است لا از خود او بلکه از
امور خارجیه و مخلوقات او است و اینست که ما می بینیم الله را به واسطه
نه ذات واجب و اما بیان آنکه خدای عزوجل خارجیت از حدین حد الطالع حد شمس و حد یاقوت
ص ص
که در اخبار وارد شده که سائل سوال کرده که ما می بینیم که خدای عزوجل
است در جواب فرموده اند که بی پروا می آوری تو را از حدین حد تعظیم و حد
تشبیه و فرموده حضرت صادق علیه السلام در جواب نزدیک کردن آنکه نزدیک
سوال کرده که چه نیست او و ما می بینیم خدای عزوجل فرمود آن حضرت که او شئی است
بجایگاه اشیا و لا کلاشیاء و فرمود آن حضرت که هر کس بگوید حق تعالی بی حیثیات
معتقد می آید که او یعنی خدای عزوجل شئی است بحقیقت شئی نیست زیرا که آنکه جسم
و نه صورت است و محسوس نشود و محسوس و محسوس نشود و ادراک کرده
نمی شود بگوئیم محسوس ادراک نمی کند او را و اما در ناقص نمی کند او را و هرگز
نمی داند او را و از ما دور و خبر دیگر وارد شده که هر چه واقع می شود در اسم شئی
ما سوا خدای عزوجل پس او مخلوق است و خدای عزوجل خالق و هر شئی است و او
شده که تو هم خدای را شئی و فرموده اند بی شئی غیر معقول و نه محدود و ظاهر است
ازین اخبار که خدای عزوجل شئی است بحقیقت شئی نیست چنانکه در حدیث تفسیر
که مفسرین این اخبار و محقق معنی شئی است خدای عزوجل است و آمده شده
و این محقق ما به الا شراک میان خالق و مخلوق و متعین امر اعتباری است بلا
ریز که شئی نیست شراک خواهد بود میان خالق و مخلوق و این ما به الا شراک امر وجودی
و مثلاً اعتبار نیز موجود نیست و اندو و الا لازم آنکه شئی علی نفس خود باشد پس مانند که امر اعتباری
امور خارجیه و مخلوقات او ظاهر است و ما می بینیم که او شئی است الا که شراک که صدوق گفته این معنی را است
ما ذات نه ذات واجب و لا از خود که شئی حقیقت محال الا که شراک چنانکه درین خبر است نه باین معنی که است و می گویند
فقط ما و لا از خود که شئی حقیقت محال الا که شراک چنانکه درین خبر است نه باین معنی که است و می گویند
این چنانکه در آن گفته اند ص ص

که شئی

که شئی الا که شراک از باب استیلا و نام می آید از است و شئی حقیقت محال بر خدا شده
بلکه شئی مطلق حقیقت است بلکه شئی الا که شراک است زیرا که این شئی مخالف
می آید این حدیث است و مخصوص عبارت لا که شراک و آورده شده و آنچه وارد شده
مخالف شئی است و ظاهر آنست که معنی تخریج عن الحدین حد الطالع حد تعظیم و حد تشبیه
اخراج از حد تعظیم عدم اطلاق شئی است بر آنکه اگر شئی بر خدای عزوجل اطلاق
کنند و او را شئی حقیقت نهانی پس او را لا شئی خواهیم داشت حقیقت و اینست
الطالع حد تعظیم است و ظاهر شد که اگر محال را شئی را و اطلاق کنی فساد می آید
بود و اخراج از حد تعظیم تشبیه آنست که او را میان الذات دانی با همه اشیا
و در آنکه می و صدرات او را مضافت با مخلوقات نیست نه در ذات و نه در صفات
حقیقه الا در اعتبارات مثل شئی و وجود اعتباری ما و حق شئی نیست نه وجود ذاتی
عین ذات چنانکه درین خبر وارد شده و اینست که شئی حقیقت و نه شئی حقیقت
غیر از جسم و لا صورت و لا حیث و لا محسوس و لا یذکرک ما بطور آن محسوس لایدرک الا و اما
ولا تشبه له و لا یفیه الا زمان و بعضی از استادان چنین گفته اند که معنی تعظیم
آنست که او را شئی بهمین حال از حلیه تعین دانی و حد تشبیه آنست که او را شئی
موصوف بعضیات زاید بر ذات متعین و محسوس شخص متعین مثل سایر مخلوقات
متعین و موصوف بعضیات و صفات متغایره دانی پس باید که تو اطلاق کنی
بر خدای عزوجل شئی را در حالتی که بیرون آوری تو او را از حدین حد تعظیم و حد تشبیه
که معنی هر دو مذکور شد و این معنی اگر چه معنی حقیقت لیکن موافق سابق اخبار
و آمده درین باب نیست بلکه ظاهر آنست که ص اطلاق شئی است اخراج از حد تعظیم
میشود مخصوصاً صدوق که اطلاق گفته بجای تعظیم و اما بیان آنکه خدای عزوجل شئی
الا که شراک است پس گذشت در اثباتی شرح خروج از حدین و اما بیان آنکه
خدای عزوجل احد است یعنی احدی الذات است و در ذات او اخراج از حد
نمی باشد بهر وجهین الوجوه و صمد است یعنی مقصود الیه است در حواله احوال

پس خدای عزوجل و احد است یعنی شخص احد است و احد است یعنی در ذات او
 متعدد نیست و اعراض و جهات متعدد در ذات او نیست زیرا که ترکیب و اجتماع
 در وجود و انصاف منافی خدایت است و چون هستی هر چه هست از خدای عزوجل است
 پس قضا و امر حاجت و هر چه باقی می ماند در عطا و است و مقصود از این در
 جواب است و مهمات است و همه در لغت بمعنی سب و بزرگی که منتهی شده باشد
 بزرگی و ریاست و عظمت آمده و بمعنی دایمی باقی آمده و بمعنی کسی که مقصود الیه
 در جواب و مهمات بوده باشد آمده و بمعنی باه لا خوف له آمده و ظاهر این معانی
 آنست که یک معنی نیست بزرگی بزرگ و بزرگ است بزرگ و دایمی باقی باشد و همه
 کس در مقابل و مهمات رجوع با و میکنند و اجوف و تهی نیست بلکه خرد و ارولو
 است از رانی و قد پروتهی و مغنیست و در خدای عزوجل نیز این معانی حق است
 الا انکه معنی محصی و لا لا خوف له موافق ظاهر در خدای عزوجل چون از خواص
 اجسام است هیچ نیست لیکن تا قبل بعدم قلو از آنچه که معنی است انصاف خدای
 عزوجل با و از صفات کمال بعدم خروج صفات ذاتیه از ذات او تا بی باشد
 بلکه صفات او عین ذاتند می توان کرد بلا قصور و بیان آنکه خدای عزوجل بی نیاید
 یعنی فرزند ندارد تا میراث برده شود از و و زاید شده است تا شریک داشت باشد
 ظاهر است زیرا که و در پدیده شود فرزند و شریک در میراث می باشد برادر که آن
 کس آید شده باشد و خدای عزوجل را کفو و هم تانی باشد زیرا که هر چه هست مخلوق
 و آفریده شده است و هرگز مخلوق و مخلوق و آفریده شده مثل علت و فاعل و آفریده
 نمی باشد زیرا که او مقهور و رها نیست و همه مقهور و رها می باشد و مثل فاعل و فاعل
 از جنس علت اگر باشد لازم آید که شئی علت نفس خود باشد و این محال است و با آنکه
 خدای عزوجل را ندیده نمی باشد است که ندیده بمعنی ضد و نافی یعنی عادی و دشمن در لغت
 آمده و بمعنی مثل نیامده چنانکه در کلام حضرت امیر المؤمنین علیه السلام وارد شده که

باشد

لما لم یکن

لما لم یکن لا استخافه علی ضد مناه و لا تدمسک ثرو لا شریک مع بریعی تا فرمودی
 عزوجل اشیاء از جهت استخاف و مددکاری بر خدای عزوجل که دشمنی است
 که و نه بر خدای عزوجل که بسیار بی کثرت بر خدای عزوجل که مبارک کند و ظاهر است
 که چون ند در مقابل خدای عزوجل که بمعنی ضد نیست بلکه بمعنی مثل و نظیر است که
 بعد و طقه معارضه کند و نکند از کار که بخواند و دیگری بخواند با معارضه خدای عزوجل
 مشرکین می گفتند که بتان خدایان کوچکند و در نزد خدای بزرگ شفاعت میکنند
 باین نحو که هرگاه خدای بزرگ خواهد که ما را عذاب کند ایشان بطریق شفاعت
 و بسبب بسیاری که دارند می کنند از آنکه خدای بزرگ ما را عذاب کند و امضای
 غمیت خود کند و ظاهر است که بعد و قی بر حمله و دقت در اینجا بمعنی ضد احتمال
 کرده و در مقابل مثل انداخته زیرا که هر چه بمعنی مثل باشد باز معارضه و مخالفت
 بطریق شفاعت یا بسیاری و کثرت در مفهوم او داخل است و این معنی
 باز ضد نیست است و ضد و شریک و مثل یعنی هم جنس و نظیر یعنی هم جنس
 از آن جنس نباشد از برای خدای عزوجل نمی باشد هرگز که خدای عزوجل خالق
 و آفریننده هر موجودیست پس هر موجودی مخلوق و مخلوق است و مخلوق
 از جنس علت نمی باشد و معارضه با علت نمی تواند کرد زیرا که مقهور است
 و شرک نمی تواند کرد زیرا که ذات ~~مستغنی~~ مستغنی می گنجد چون هستی او مخلوق است
 نیست ذاتی خودش افاضه هستی از او بر غیر محال است و همه سببها از جناب
 مقدس الهی نایض میگرد و بواسطه و بلا واسطه زیرا که توانیم گفت که خدای عزوجل
 سر کبریا سبب راه هستی داده بی توسط سبب دیگر علی اسباب است و هرگاه
 همه سببها و افاضه وجودات از جناب اقدس باشد بی هر علت ممکن است افاضه

است

پس خدای عزوجل را شریک نباشد ندر خدای و آفریدن و محضره در ذات و وجود
وجود و نه بوجهی از وجه پس اگر بگوئی که خدای عزوجل شئی است و خالق کل شئی
است پس شریک بهم رسانید و شریعت و هر چه بین در وحدت و غیر ذلک
و نیز شک نیست که پدر و مادر و سایر اسباب و شروط و قوا بل دخل در وجود
و هستی و نند و غیره دارند زیرا که اجسم نباشد لکن جسم نخواهد بود و اجسم نباشد که قول
لکن کند لکن هستی نمی یزد و بگویم هر چند مفیض وجود لکن خدای عزوجل باشد و لکن
و از انبوه عمل نباشد عمل همه هم نرسد و شک نیست که زبور دخل در وجود
عمل وارد و اگر چه در بیرون آمدن عمل باشد از دوس که وجود و فیض او اند
باشد و اگر کسی که خدای عزوجل میتواند خلق عمل کند بی واسطه زبور و انسان
بی واسطه زبور و اب که میم که درین صورت پس عمل زبور نخواهد بود و فرزندانم
نخواهد بود بلکه آدم نخواهد بود و گزینگیان خواهد بود و مثلاً فیض زبور و خلق فیض
خواهد بود پس چون خدای الاشریک له میگوید حال آنکه شریک دارد و
استعانت بخلاق کرده در آفرینش اشیا و اب که میم که در شریک
و شریعت باین طریق که باید دانست که شریعت مشترک میان واجب و مکمل
تقدیر قول باشد که معنی چنانکه مشهور بین المتأخرین است نه باین قول
باشد که لفظی چنانکه مذکور تا لیلین نبغی اعتبار یافت است زیرا که درین
صورت اشترک در شریعت و وجود و غیره اصلاً نخواهد بود و شریعت اعتباری
نخواهد بود که محض اعتبار و اشراق عقل است پس اشترک و شریک در
شریعت نخواهد بود بلکه از آن ذات مباین من جمیع الوجوه با ممکنات اشراق
شده نخواهد بود امری محض اعتبار و اشراقی که هرگاه از ممکن نیز اشراقی و اعتباری
نشد

۲۰۲
 میشود هر دو متضاد شئی واحد اشباعی اعتباری خواهد بود نه شئی واحد حقیقی و واقعی پس
 حقیقه ط اشترک در شئی خواهد بود بلکه در اشباع و اشباعی خواهد بود که در واقع
 شئی متضاد پس او و نه اشترک له باشد در همه غیر متضاد در شئی و نیست و نیست
 معنی خبر از اشیاء بیات اثر علیهم الفحیثین السوین الشرائع شئی لا کاشیاء
 و این معنی ظاهر است ازین خبر نزد اهل لغت و بصیر و التوفیق من الله تعالی القوی
 و القدر الله تعالی و من نعمتی و هو العالم و علی عبادہ السلام ارفع و اکریم

لَا مُرَّ
تَوْفِي

٣١٠٠ - السيد الأمير اسماعيل بن أحمد

ابن الأمير اسماعيل الحسيني الخاتون آبادي في عشر

الستين بعد المائة والالف ذكره السيد عبد الله بن

نور الدين بن تقي الله الجرائري في ذيل حاشية البيرة

فقال كان عالما ذكيا محمدا البيرة صالحا وبارئيه

با صبهان وكان والدي من تلامذة أبيه وحيد عن

من تلامذة جدّه استفدت منه كثيرا (أعيان الشيعة

الطبعة الثانية ج ١٢ ص ٧٤)

